3 1761 05938871 0

Presented to the

LIBRARY *of the*

UNIVERSITY OF TORONTO

by

DR. ROMAN L. SLUZAR

Rev. W. Sluzar

EINLEITUNG

IN DIE

PHILOSOPHIE

VON

OSWALD KÜLPE

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT BONN

FÜNFTE VERBESSERTE AUFLAGE.

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1910.

Das Recht der Übersetzung ist vorbehalten.
Englische Übersetzung 1897, polnische 1899, tschechische 1900, russische 1901, italienische in Vorbereitung.

Druck der Kgl. Universitätsdruckerei von H. Stürtz A. G., Würzburg

Dem Andenken von

Frau Johanna Rochlitz

und

Georg Rosenberger

in Freundschaft und Verehrung

gewidmet.

Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Aus didaktischen Bedürfnissen und Erfahrungen ist diese Schrift hervorgegangen, und zu der philosophischen Arbeit der Gegenwart will sie zugleich einen bescheidenen Beitrag liefern. Die Absicht, eine vorläufige, aber vollständige Orientierung über das Werden und Wesen der Philosophie zu geben, veranlasste die Aufnahme von Betrachtungen und Mitteilungen, die man früher einer Enzyklopädie der Philosophie vorzubehalten pflegte. Teils in der Kritik, teils in der positiven Stellung zu den Problemen und Aufgaben der Philosophie gelangte der Versuch zum Ausdruck, die wissenschaftliche Arbeit der Gegenwart in diesem Gebiet zu fördern oder wenigstens anzuregen. Man wird, wie ich hoffe, finden, dass ich den verschiedenen selbständigen Richtungen und Leistungen in der Vergangenheit und der Gegenwart ein unbefangenes und gleichmässiges Interesse entgegengebracht und eine begründete Abwägung ihres Wertes vorgenommen habe. Doch weiss ich wohl, dass auch dem redlichsten Streben an der beschränkten Kenntnis des Gegenstandes und an einer gewissen unvermeidlichen Subjektivität der Auffassung und Auswahl Hindernisse der Ausführung erwachsen, die nur eine Annäherung an das vorschwebende Ideal gestatten.

Besondere Schwierigkeiten bereitete das Gebot der Kürze. So manche Ausführung ist ihm zum Opfer gefallen. Ob immer bloss das Wichtigste zurückgeblieben, wage ich nicht zu entscheiden. Kaum geringere Bedenken erregte die Frage nach den für den Zweck dieses Buches passendsten Literaturangaben bei ihrer Anwendung auf einzelne Fälle. Für alle Winke und Vorschläge, die mir meine Aufgabe für den Fall einer neuen Auflage erleichtern würden, wäre ich den Fachgenossen und anderen Lesern, die ich mir nicht nur unter den Studenten suche, sehr dankbar.

Würzburg, im Juni 1895.

Der Verfasser.

Vorrede zur dritten Auflage.

Nachdem in der zweiten Auflage das Kapitel über die philosophischen Disziplinen eine Umarbeitung erfahren hatte, ist diese jetzt dem dritten Kapitel zuteil geworden. Zunächst sind zwei neue Paragraphen (24 und 29) hinzugekommen. Ferner habe ich den Abschnitt über die erkenntnistheoretischen Richtungen dem über die metaphysischen vorangestellt. Endlich sind alle Abschnitte dieses Kapitels, besonders der erkenntnistheoretische, neu bearbeitet worden. Das hat freilich trotz des Strebens nach möglichster Kürze eine Vergrösserung um mehr als vier Bogen zur Folge gehabt, aber hoffentlich die Brauchbarkeit des Buches erhöht. Demgegenüber sind die Veränderungen in den anderen Kapiteln relativ geringfügig, immerhin so zahlreich, dass sie hier nicht sämtlich bezeichnet werden können. Die neuere Literatur wurde, soweit sie mir zugänglich war, d. h. soweit die Bibliotheken von Berlin, Göttingen, München und Strassburg ausser der hiesigen mich nicht im Stich gelassen haben — was bei der ausländischen Literatur leider wiederholt der Fall war — berücksichtigt und nachgetragen. Es ist mir ein Bedürfnis, der hiesigen Bibliothekverwaltung, besonders den Herren Oberbibliothekar Dr. Kerler und Bibliothekar Dr. Segner meinen besten Dank für die weitgehende Unterstützung auszusprechen, die sie mir gewährt haben.

Bei der Revision des Druckes hat mir Herr Privatdozent Dr. E. Dürr wertvolle Hilfe geleistet, für die ich ihm auch an dieser Stelle herzlich danke.

Würzburg, im August 1903.

Der Verfasser.

Vorrede zur vierten Auflage.

Wenn die in dieser Auflage vorgenommenen Änderungen auch weit geringer sind, als die in der zweiten und dritten Auflage erfolgten, so glaube ich doch auch jetzt von einer verbesserten Auflage reden zu dürfen. Einige Zusätze (namentlich in den §§ 6, 22 und 29), zahlreiche Nachträge aus der mir zugänglich gewordenen Literatur und viele Ergänzungen und Neuerungen nach Form und Inhalt im einzelnen werden, wie ich hoffe, die bessernde Hand nicht vermissen lassen. Dem erfreulicherweise im Wachsen begriffenen philosophischen Interesse der letzten Jahre entspricht eine Zunahme der literarischen Produktion, die es mir noch mehr als bisher erschwert hat, alle für mein Buch in Betracht kommenden Erscheinungen kennen zu lernen, zu benutzen und aufzunehmen. Um Platz zu gewinnen, habe ich manches ältere Zitat gestrichen. Einige erst während des Druckes erschienene bedeutendere Schriften habe ich leider nicht mehr berücksichtigen können.

Würzburg, im Juni 1907.

Der Verfasser.

Vorrede zur fünften Auflage.

Auch die neue Auflage habe ich mich bemüht in allen Teilen nach Möglichkeit dem Stande unserer gegenwärtigen Einsichten und Kenntnisse entsprechend zu ergänzen und zu verändern. Soweit die Hilfsmittel der Bibliotheken von Berlin, Bonn, München und Würzburg reichten, ist auch die Literatur nachgetragen. Dabei mussten einige ältere Angaben wiederum gestrichen werden, um die Listen nicht zu sehr anschwellen zu lassen. Die seit dem April d. J. erschienenen Schriften konnten leider fast sämtlich nicht mehr berücksichtigt werden.

Bonn, im August 1910.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

§ 1. Über die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie . . . 1

I. Kapitel. Begriff und Einteilung der Philosophie.

§ 2. Der Begriff der Philosophie 6
§ 3. Die Einteilung der Philosophie 12

II. Kapitel. Die philosophischen Disziplinen.

A. Die allgemeinen philosophischen Disziplinen.

§ 4. Die Metaphysik 19
§ 5. Die Erkenntnistheorie 31
§ 6. Die Logik 43

B. Die speziellen philosophischen Disziplinen.

§ 7. Die Naturphilosophie 53
§ 8. Die Psychologie 63
§ 9. Die Ethik und Rechtsphilosophie 74
§ 10. Die Ästhetik 89
§ 11. Die Religionsphilosophie 99
§ 12. Die Philosophie der Geschichte 104
§ 13. Ergänzende und kritische Bemerkungen 111

III. Kapitel. Die philosophischen Richtungen.

§ 14. Einteilung der philosophischen Richtungen 116

A. Die erkenntnistheoretischen Richtungen.

§ 15. Rationalismus, Empirismus u. Kritizismus (Transzendentalismus) 124
§ 16. Dogmatismus, Skeptizismus, Positivismus und Kritizismus . . 135
§ 17. Wirklichkeitsstandpunkt (Konszientialismus), Realismus und Phänomenalismus 148

B. Die metaphysischen Richtungen.

Seite
§ 18. Singularismus und Pluralismus 167
§ 19. Der Materialismus 173
§ 20. Der Spiritualismus 185
§ 21. Der Dualismus 195
§ 22. Der Monismus 204
§ 23. Mechanismus und Teleologie 221
§ 24. Optimismus und Pessimismus 233
§ 25. Determinismus und Indeterminismus 244
§ 26. Die theologischen Richtungen in der Metaphysik 256
§ 27. Die psychologischen Richtungen in der Metaphysik 274

C. Die ethischen Richtungen.

§ 28. Die Ansichten über den Ursprung des Sittlichen 288
§ 29. Die formale und materiale Bestimmung des Sittlichen . . . 297
§ 30. Gefühlsmoral und Reflexionsmoral 310
§ 31. Individualismus und Universalismus 317
§ 32. Subjektivismus und Objektivismus 322

IV. Kapitel. Aufgabe und System der Philosophie.

§ 33. Die Aufgabe der Philosophie 339
§ 34. Das System der Philosophie 344

Namenregister 350
Sachregister 356

Druckfehler:

S. 32 Z. 4 u. 6 v. o. st. materiellen l. materialen.
„ 50 „ 9 v. u. st. aufgenommene l. aufgekommene.
„ 105 „ 8 „ „ „ erfordert l. erforderte.
„ 141 „ 11 „ o. „ Progmatismus l. Pragmatismus.
„ 173 „ 1 „ „ „ Anschluss l. Ausschluss.
„ 247 „ 13 „ „ „ Priesley l. Priestley.
„ 248 „ 11 v. „ „ Interminismus l. Indeterminismus.
„ 249 „ 4 „ „ „ Standpunktes l. Standpunkt.
„ 268 „ 12 „ „ „ die l. den.

§ 1. Über die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie.

1. Schon in früheren Zeiten ist das Bedürfnis nach einer Einleitung in die Philosophie rege gewesen und teils durch regelmässige Vorlesungen, teils durch entsprechende Bücher befriedigt worden. Es sei nur auf die im Jahre 1727 erschienene »Einleitung in die Philosophie« von Johann Georg Walch hingewiesen, in der in drei Büchern von der Philosophie und deren Erkenntnis überhaupt, von den philosophischen Disziplinen insonderheit und von den philosophischen Geheimnissen gehandelt wird und wo wir ausführliche geschichtliche Belehrungen mit zahlreichen Literaturnachweisen verknüpft sehen. So entsteht uns ein umfassendes und detailliertes Bild von dem damaligen Zustande der Philosophie und — wenn wir von vielen sonderbaren und fehlerhaften historischen Bemerkungen absehen — von dem geschichtlichen Tatbestande der Philosophie.

2. Nicht immer ist die Einleitung in die Philosophie in dem soeben geschilderten Sinne behandelt worden. Wir können daneben eine wesentlich abweichende Durchführung der nominell gleichen Aufgabe finden. Manche Autoren wollen für das Philosophieren eine passende Anleitung geben, indem sie gewisse Hauptprobleme der Philosophie aufzeigen und deren Lösung im Sinne des philosophischen Standpunkts, den sie selbst einnehmen, anzudeuten oder zu entwickeln suchen. Eine solche Darstellung enthält z. B. das Buch von Suabedissen: Zur Einleitung in die Philosophie 1827, wo ausdrücklich bemerkt wird, dass die Einleitung in die Philosophie zu dem Standpunkt hinweisen solle, von welchem aus man zur Philosophie gelangen könne. Darum soll sie, heisst es weiter, »weder die Fundamental-Philosophie noch eine Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften noch eine Übersicht der Geschichte der Philosophie noch eine Kritik der philosophischen Systeme sein«, sondern zeigen, »was das Wesen der Philosophie und demnach das Ziel des Philosophierens ist«. Ganz ähnlich wird der Gegenstand in der trefflichen »Einleitung in das Studium der gesamten Philosophie« von Simon Erhardt 1824 behandelt. Dieses klare und

systematische Büchlein, das es verdient, dem weit bekannteren »Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie« von Herbart (4. Auflage 1837) an die Seite gestellt zu werden, bespricht in neun Abschnitten den Begriff, das Objekt und den Endzweck der Philosophie, ferner ihre Einteilung, die Quellen und Hilfsmittel ihres Studiums, ihre subjektive Bedingung (das philosophische Genie), das Verhältnis der Philosophie zu den empirischen und positiven Wissenschaften, die von ihr zu lösenden Aufgaben und ihre Geschichte. Der Standpunkt ist im wesentlichen der des Schellingschen Identitätsystems.

3. Das schon erwähnte Buch von Herbart gehört gleichfalls dieser Gattung von Einleitungen in die Philosophie an. Es ist durchaus dogmatisch gehalten und will den Leser zum Verständnis und zur Annahme der besonderen Philosophie seines Verfassers anleiten. In diesem Sinne werden die wesentlichsten Probleme der Logik, Metaphysik und praktischen Philosophie (Ästhetik) erörtert. Nur durch gelegentliche kritische Abwehr erfährt man von abweichenden Auffassungen und nur durch spärliche historische Notizen von der Entstehung und dem Schicksal philosophischer Begriffe oder Ansichten. So ist die Schrift zwar eine wertvolle Quelle für die Erkenntnis des eigenartigen philosophischen Systems von Herbart, aber keineswegs eine objektive Einleitung in die Philosophie als eine gegebene Wissenschaft geworden. Auch die neuere Darstellung dieser Disziplin, die »Einleitung in die Philosophie« von F. Paulsen (1892, 20.—21. Aufl. 1909), darf im grossen und ganzen zu diesem Typus gerechnet werden. Zwar nimmt sie viel mehr Rücksicht auf die Geschichte und ist zugleich zurückhaltender in der Vertretung und Mitteilung individueller Anschauungen, als Herbart, aber schon die Beschränkung auf die Probleme der Metaphysik, der Erkenntnistheorie und der bloss anhangsweise behandelten Ethik zeigt uns, dass hier eine vollständigere Übersicht über den traditionellen Besitz der Philosophie nicht geboten wird, und das ganze Gewicht seiner gewinnenden, liebenswürdigen Darstellungsweise setzt der Verfasser ein, um einer modernen, die Gegensätze versöhnenden Weltanschauung das Wort zu reden[1]).

4. Die andere Gruppe von Einleitungen in die Philosophie ist

[1]) Seitdem ist zu dieser Gruppe noch die von einem bestimmten erkenntnistheoretischen Standpunkt aus geschriebene „Einleitung in die Philosophie“ von H. Cornelius 1903 getreten.

von dem Bestreben durchdrungen, über den engeren Kreis persönlicher Überzeugung hinaus den Blick auf das grosse Ganze der Philosophie in Vergangenheit und Gegenwart zu richten. Einem solchen Zwecke können nur reichliche geschichtliche Angaben und weitherzige literarische Nachweise dienen. Viel unvollkommener als Walch ist dieser Aufgabe nachgekommen J. Chr. Briegleb: Einleitung in die philosophischen Wissenschaften 1789. Die historischen Mitteilungen sind nicht nur häufig falsch, sondern auch sehr oberflächlich, und die an den Schluss gestellte, den Umfang des eigentlichen Textes übertreffende Bibliographie besteht in einer zwecklosen und ungeordneten Aufzählung von Titeln. Weit vernünftiger ist die Anlage der »Enzyklopädischen Einleitung in das Studium der Philosophie« von Heydenreich 1793. Der Verfasser erscheint als ein Anhänger der von Kant vertretenen Anschauungen und benutzt neben dessen Schriften eingehend C. L. Reinholds Elementarphilosophie. Er entwickelt zunächst den Begriff der Philosophie, sodann ihr System, dessen einzelne Teile eine ausführlichere Darstellung erfahren, darauf bestimmt er den höchsten Zweck aller Philosophie und gibt zuletzt einige »Grundsätze über das zweckmässige Studium« derselben. In guter Auswahl werden an den geeigneten Stellen Nachweise über die neuere Literatur geboten, doch fehlt fast ganz eine historische Orientierung. Zu einer kritischen Geschichte der Philosophie ist dagegen das Werk von v. Reichlin-Meldegg: Einleitung in die Philosophie 1870 geworden. Über den damaligen Umfang und Zustand der Philosophie erfährt der Leser so gut wie nichts. Aus der neuesten Zeit können wir als ein Werk, das diese zweite Gattung von Einleitungen vertritt, die »Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie« von Strümpell 1886 anführen. Obgleich der Verfasser als Herbartianer bekannt ist, hat er mit grosser Unbefangenheit die Probleme, den Begriff, die Teile und die Richtungen der Philosophie behandelt. Stets wird auf die historische Ausprägung der letzteren Rücksicht genommen, und die Kritik bleibt überall massvoll. Leider fehlt es hier ganz an Mitteilungen über die neueste Literatur, und die Darstellung der einzelnen philosophischen Disziplinen hätte eine viel eingehendere sein dürfen[1]).

[1]) Dazu hat sich jetzt auch die »Einleitung in die Philosophie« von

5. Welcher von diesen beiden Arten der Behandlung einer Einleitung in die Philosophie der Vorzug zu geben sei, kann nach unserer Meinung kaum hezweifelt werden. Gewiss können Werke der ersten Gattung zum philosophischen Denken anregen und dadurch einzelne zu einem genaueren Studium der Philosophie selbst veranlassen. Aber eine wirkliche Vorbereitung für dieses Studium im Sinne einer Orientierung über das schon Geleistete, über eine Anzahl philosophischer Kunstausdrücke, über den Zwiespalt der Lehren und über die wichtigsten Bemühungen der neuesten Zeit um eine Förderung der philosophischen Wissenschaft kann uns nur durch ein der zweiten Gattung angehörendes Buch geboten werden. Zu einer Zeit, wo die Wertschätzung der Philosophie in weiten Kreisen der Gebildeten eine so allgemeine war, wie im 18. Jahrhundert in Deutschland oder am Ende der römischen Republik, wo nicht in erster Linie der Erkenntnistrieb durch die Beschäftigung mit ihr befriedigt werden sollte, sondern vor allem Glück und Wohlfahrt daraus für den einzelnen erwartet wurde, zu einer solchen Zeit mochte es genügen, eine Anleitung zum Philosophieren darzubieten. Nur zu oft hören wir jedoch heute das Ende der Philosophie proklamieren oder sie als einen überflüssigen Luxus schelten. Derartige Urteile sind auf Unkenntnis des Tatbestandes und der Bedeutung der Philosophie zurückzuführen, und dagegen kann nur eine zuverlässige Belehrung über den Hauptinhalt der Philosophie aller Zeiten Abhilfe gewähren. Wir wüssten endlich nicht, wo der Studierende besser in den Betrieb der systematischen Philosophie unserer Tage eingeführt werden könnte, als in einer den Standpunkt der Gegenwart und seine historischen Voraussetzungen gleichmässig berücksichtigenden Einleitung in die Philosophie.

W. Wundt, 1901 (5. Aufl. 1909) gesellt, die ausser einer umfangreichen Übersicht über die Geschichte der Philosophie eine Bestimmung der Aufgabe und des Systems der Philosophie enthält und deren Hauptrichtungen bespricht. Besonders hervorgehoben zu werden verdient auch das eigenartige russische Werk von H. Struve „Einleitung in die Philosophie“ 1890, welches zunächst eine Einführung in die Enzyklopädie der philosophischen Disziplinen und Richtungen bringt, sodann den Begriff und die charakteristischen Merkmale der Philosophie und deren Beziehung zu anderen Erscheinungen des Geisteslebens erörtert, endlich die Methode und die Arten der Philosophie schildert.

6. Auf den Vorzug, den die erste Gattung von Darstellungen unseres Gebiets zu besitzen scheint, nämlich den einer Geschlossenheit der Grundanschauung und einer Belebung des Stoffes durch die Wärme persönlicher Überzeugung, braucht auch ein Werk der zweiten Gattung nicht ganz zu verzichten. Die Übersicht widerstreitender Richtungen oder wechselnder Begriffe drängt den selbständigen Denker naturgemäss zu Andeutungen über die ihm wahrscheinliche Lösung oder Weiterentwickelung der aufgeworfenen Fragen. Aber weder wird ihm diese Ergänzung seiner objektiven Darlegungen zur Hauptsache, noch darf sie den Charakter dogmatischer Festsetzungen annehmen. Während also die Schriften der ersten Gattung die schätzenswerten Eigenschaften, die wir an denen der zweiten hervorgehoben haben, in der Regel ganz entbehren, lässt sich bis zu einem gewissen Grade sehr wohl der anregende Charakter jener mit der Grundauffassung dieser vereinigen. Demgemäss wollen wir im folgenden versuchen, eine kurze, keine besonderen Vorkenntnisse voraussetzende Orientierung über die Entwicklung und den gegenwärtigen Zustand der Philosophie zu geben, indem wir in einem ersten Kapitel über den Begriff und die Einteilung der Philosophie handeln, in einem zweiten Kapitel die gegenwärtig geltenden philosophischen Disziplinen durchgehen und in einem dritten die Richtungen, die innerhalb einiger dieser Disziplinen hauptsächlich hervorgetreten sind, charakterisieren. Dadurch soll auch das Verständnis für speziellere philosophische Vorlesungen und Schriften erleichtert werden. Der Hinweis auf die wichtigste Literatur für die einzelnen Gebiete wird zugleich dazu dienen, die Aufmerksamkeit des Anfängers auf die für ein eingehenderes Studium passendsten Werke zu lenken. In einem kurzen vierten Kapitel endlich über die Aufgabe und das System der Philosophie soll das Ganze der philosophischen Arbeit von einem neuen Gesichtspunkt aus, wie er sich uns aus der kritischen Überlegung ihres Tatbestandes und ihrer Bedeutung ergeben hat, zusammengefasst werden [1]).

[1]) Eine kürzere „Einleitung in die Philosophie“ ähnlichen Charakters hat W. Jerusalem, 1899 (4. Aufl. 1909), herausgegeben. Ausführlicher ist die „Kritische Einleitung in die Philosophie“ von R. Eisler, 1905. Denselben allgemeinen Charakter trägt auch das überaus anregend und klar geschriebene Buch: *An Introduction to Philosophy* von G. S. Fullerton, 1906.

I. Kapitel.

Begriff und Einteilung der Philosophie.

§ 2. Der Begriff der Philosophie.

1. Unter dem Begriff der Philosophie verstehen wir eine für den wissenschaftlichen Gebrauch des Wortes Philosophie festgesetzte Bedeutung dieses Ausdrucks und unter der Definition des Begriffs die Bestimmung eines derartigen Wortsinnes. Die letztere wird in der Regel so vollzogen, dass man die nächsthöhere Gattung (*genus proximum*), unter die der zu definierende Begriff fällt und deren sämtliche Merkmale ihm zukommen müssen, und die artbildende Eigentümlichkeit (*differentia specifica*) angibt, welche ihn von anderen demselben *genus* angehörenden Begriffen unterscheidet. Es gibt nun viele und unter einander recht abweichende Bestimmungen des Begriffs der Philosophie, von denen die wichtigsten, d. h. einflussreichsten im folgenden mitgeteilt werden sollen. Ob und wie es möglich ist, der wechselnden Beschaffenheit dieser Definitionen gegenüber eine Geschichte und Gegenwart gleichmässig umspannende Auffassung zur Geltung zu bringen, darüber soll erst das IV. Kapitel einen näheren Aufschluss gewähren. Im folgenden wird deshalb lediglich von vorgefundenen Begriffen der Philosophie, nicht aber von einem idealen, von uns vorzuschlagenden die Rede sein.

2. Der Etymologie des Wortes entsprechend bedeutet Philosophie innerhalb des ersten uns bekannten Sprachgebrauchs bei den Griechen das »Streben nach Wissen, nach Erkenntnis«. In diesem Sinne lässt Herodot den Krösus zu Solon sagen, er habe gehört, dass Solon philosophierend viele Länder aus Wissbegierde durchwandert habe. Der Zusatz »aus Wissbegierde« (*θεωρίης εἵνεκεν*) ist geradezu als eine Erläuterung des Partizips »philosophierend« (*φιλοσοφέων*) anzusehen. Ähnlich sprach später Thukydides in der unvergleichlichen Leichenrede des Perikles

von den Athenern: wir streben nach Bildung ohne Verweichlichung (*φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*). Mit ganz besonderem Nachdruck aber scheint Sokrates († 399 v. Chr.) diesen Begriff der Philosophie verwandt zu haben. Im Gegensatz zu den Sophisten (den die Weisheit oder Wissenschaft Lehrenden, Besitzenden) nennt er sich einen Philosophen, der da weiss, dass er nichts weiss, aber von dem Streben nach Wissen erfüllt ist.

Bei Platon (427—347) kommt daneben eine zweite, objektivere Bestimmung über den Begriff der Philosophie auf. So wird z. B. von der »Geometrie oder irgend einer anderen Philosophie« im *Theätet* gesprochen und im *Euthydem* die Philosophie als Erwerb des Wissens (*κτῆσις ἐπιστήμης*) definiert. Ja, an anderen Stellen werden die Philosophen als diejenigen bezeichnet, deren Streben auf die Erkenntnis des Ewigen, des Wesens der Dinge gerichtet ist, wird also einer engeren objektiven Bedeutung der Philosophie zugesteuert. Eine solche tritt uns bestimmter entgegen in der »ersten Philosophie« (*πρώτη φιλ.*) des Aristoteles (384—322), der die Physik als »zweite Philosophie« gegenübergestellt wird. Es ist die fundamentale oder allgemeinste Philosophie damit gemeint, die heute vorzugsweise Metaphysik und Erkenntnistheorie heisst. Nach dieser objektiven Auffassung ist Philosophie schlechthin soviel wie Wissenschaft, eine Erkenntnis, zu deren Erlangung es einer geistigen Arbeit, besonderer Anstrengung, gelehrter Untersuchung bedarf, verschieden von der Fertigkeit, »Kunst« (*τέχνη*).

3. Eine abermalige Verschiebung erfährt der Begriff der Philosophie bei den Stoikern und Epikureern, insofern jetzt neben und vor der rein theoretischen Aufgabe die wertvolle praktische Wirkung des Philosophierens als der systematischen Überlegung der Zwecke des Lebens und Handelns betont wird. So ruft Cicero aus: o Philosophie, die du das Leben leitest, zur Tugend hinführst und die Laster vertreibst, was hätten wir, ja überhaupt das menschliche Leben ohne dich sein können? Das Wissen ist nicht mehr Selbstzweck, sondern empfängt seine Richtung durch die praktischen Interessen des Lebens. Als Streben nach (theoretischer und praktischer) Tüchtigkeit definieren die Stoiker, als das Vermögen durch wissenschaftliche Tätigkeit das Leben glücklich zu gestalten Epikur († 270 v. Chr.) die Philosophie.

Diesen drei Hauptauffassungen der Philosophie im Altertum gegenüber bringt das Mittelalter insofern eine engere zur Geltung, als eine Abgrenzung von der Theologie eintritt und die Quellen, aus denen hier und dort das Wissen geschöpft wird, zur Unterscheidung beider Gebiete benutzt werden. Im Gegensatz zu den übernatürlichen Erkenntnissen, die man auf die Offenbarung zurückführt, werden der Philosophie solche zugesprochen, die das natürliche Licht der Vernunft aufgezeigt habe, und sie erscheint daher als das System des auf diese Art erworbenen Wissens. Im Sinne der nämlichen Anschauung liegt es, wenn die Philosophie als *scientia saecularis*, als Weltweisheit, als weltliche Wissenschaft auftritt. Denn nur die irdischen, weltlichen Dinge können ja nach dieser Auffassung von dem natürlichen Lichte der menschlichen Vernunft aufgehellt werden.

4. Die Anfänge der neueren Philosophie bringen hierin scheinbar keine Änderung hervor, nur wächst mit bemerkenswerter Geschwindigkeit die Hochschätzung dieser weltlichen Wissenschaft, und es entsteht die Neigung, der Vernunft unbeschränkten und ausschliesslichen Anspruch auf die Gewinnung wirklicher Erkenntnis zu gewähren. Bei dem »Vater der neueren Philosophie« Descartes oder Cartesius (1596—1650) ist dieser Standpunkt tatsächlich bereits erreicht: die einzige Gewissheit alles Erkennens wird auf rein philosophischem Wege gewonnen und begründet. In England dagegen bleibt die Philosophie als eigentliche Weltweisheit neben der Theologie bestehen. Wenn Bacon (1561—1626) die menschliche Wissenschaft (im Gegensatz zur Theologie) nach Seelenvermögen einteilt (vgl. 3, 3) und dabei die Philosophie aus der Vernunft hervorgehen lässt, oder wenn Hobbes (1588—1679) die Philosophie als die Erkenntnis des (dem natürlichen Lichte menschlicher Vernunft zugänglichen) kausalen Zusammenhangs definiert, so scheint hier noch immer die mittelalterliche Auffassung nachzuwirken. Diese Vermutung wird sicherer durch die Tatsache, dass gerade in England die Universitäten am längsten scholastische Formen bewahrt haben, und dass noch gegenwärtig der Gebrauch des Wortes *philosophical* auf jene frühere Bedeutung hinweist. Damit hängt die merkwürdig beharrliche Scheidung von Glauben und Wissen und der Mangel einer eigentlichen Metaphysik, sowie die Beschränkung der

Philosophie auf spezifisch wissenschaftliche Untersuchungen, auf das sichere Gebiet der Erfahrung und des allgemeingültig Feststellbaren bei den Hauptvertretern der englischen Philosophie auf das Engste zusammen.

5. Eine rationelle Vereinigung von Glauben und Wissen durch eine mit wissenschaftlichen Mitteln und auf wissenschaftlicher Grundlage errichtete Metaphysik bezeichnet das Hauptziel der neueren Philosophie auf dem Kontinent. Nach Descartes hat die Philosophie vornehmlich die vollkommene Kenntnis aller wissbaren Dinge zu entwickeln und dazu die Voraussetzungen für die anderen Wissenschaften in evidenter Form darzustellen. So sucht man jetzt die Philosophie als eine Wissenschaft unter anderen, und zwar als die allgemeine, grundlegende und durch ein rationales Verfahren ausgezeichnete Disziplin zu charakterisieren. Später definiert Christian Wolff (1679—1754) die Philosophie in ähnlichem Sinne als die „scientia possibilium, quatenus esse possunt", als die »Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind.« Auch damit wird der Gegensatz zwischen dem Rationalen, aus reiner Vernunft Erkennbaren, dem *a priori*, und dem Empirischen, in der Erfahrung zufällig Gegebenen, dem *a posteriori*, zur Grundlage für die Scheidung der Philosophie von den Einzelwissenschaften. Nicht wesentlich verschieden ist die Bezeichnung der philosophischen Erkenntnis als der Vernunfterkenntnis aus Begriffen bei Kant (1724—1804) oder die Auffassung der Philosophie als einer Wissenschaftslehre bei J. G. Fichte (1762—1814) oder endlich die Bestimmung der Philosophie als einer Wissenschaft des Absoluten bei Hegel (1770—1831). So bereitet sich die in der Gegenwart bevorzugte Definition der Philosophie als einer Wissenschaft der Prinzipien vor[1]). Gerade diesen Wortlaut hat die von Überweg († 1881) vorgeschlagene Begriffsbestimmung der Philosophie, und wenn verschiedene Philosophen der Gegenwart in der Erkenntnistheorie und Logik die einzigen oder wenigstens zentralen Gebiete

1) Wenn Joh. Rehmke in seinem Werke „Philosophie als Grundwissenschaft" (1910) der Philosophie „das Allgemeinste des Gegebenen überhaupt" als Gegenstand zuweist, so steht er gleichfalls dieser Definition nahe. Freilich erscheint ihm die Logik neben Psychologie, Ästhetik und Ethik als eine „Fachwissenschaft", so dass sich in seiner Grundwissenschaft nur Erkenntnistheorie und Metaphysik vereinen.

einer wissenschaftlichen Philosophie erblicken, so lässt sich diese Auffassung mit jener Definition in gute Übereinstimmung bringen.

6. Aber unsere Übersicht bliebe unvollständig, wenn sie nicht noch anderer Versuche gedächte, einen einheitlichen Begriff der Philosophie zu entwickeln. Während in den zuletzt mitgeteilten Definitionen die Philosophie als das logisch allgemeinere, die übrigen Wissenschaften begründende Erkenntnisgebiet erscheint, wird von einer Gruppe anderer Philosophen umgekehrt die Abhängigkeit der Philosophie von den Einzelwissenschaften betont, die den Ausgangspunkt oder das Material für die Bestrebungen und Untersuchungen jener zu bilden haben. Schon Herbart (1776—1841) nähert sich diesem Standpunkt, wenn er die Philosophie als die Bearbeitung der Begriffe definiert und diese Bearbeitung im einzelnen als eine Verdeutlichung, als eine Berichtigung und als eine Ergänzung durch Wertbestimmungen bezeichnet. So ergeben sich ihm drei Hauptteile der Philosophie, die Logik, die Metaphysik und die praktische Philosophie oder Ästhetik (vgl. § 1, 3). Während schon hier gewisse Begriffe als gegeben, durch die Erfahrung geliefert, anerkannt werden, tritt der gleiche Grundgedanke in wesentlich verbesserter Gestalt bei Wundt entgegen, der die Aufgabe der Philosophie in der Vereinigung der durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System erblickt, oder bei Paulsen, der die Philosophie als den Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt. Hiernach wird sie zu einer Ergänzung der besonderen Wissenschaften, und zweifellos entspricht auch diese Auffassung einer heute sehr verbreiteten Ansicht über die Aufgabe der Philosophie. Ferner sei noch die von Beneke (1798—1854) und Th. Lipps vertretene Anschauung erwähnt, dass die Philosophie Psychologie oder Wissenschaft von der inneren Erfahrung sei und so der Naturwissenschaft nebengeordnet werden müsse. Endlich hat A. Döring die Philosophie als eine Güterlehre d. h. als die Wissenschaft von den allgemeingültigen singulären Werturteilen und von der Möglichkeit der Glückseligkeit bestimmt und Windelband ihr die Aufgabe zugewiesen, eine kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten zu sein, die nicht als Tatsachen, sondern als logische, ethische und ästhetische Normen behandelt werden sollen.

7. Es ist klar, dass diese so weit auseinandergehenden modernen Begriffsbestimmungen, nicht sowohl die Philosophie als einen geschichtlichen Tatbestand würdigen oder zu verstehen lehren, als vielmehr die eigentümlichen Ansichten selbständiger Denker über den bestmöglichen Betrieb der Philosophie zu ihrer Zeit haben zum Ausdruck bringen sollen. Darum erscheinen uns diese Definitionen mehr als Programme für bestimmte Systeme, als treffende Zusammenfassungen der Absichten einzelner Philosophen, weniger als Versuche das zeitlose Wesen der Philosophie in einer allgemein gültigen Formel auszudrücken. Ein Anderes aber ist es der Philosophie zu einer bestimmten Zeit eine besondere Arbeitsaufgabe zu stellen, ein Anderes ihren Begriff so zu fassen, dass er dem, was unter ihrem Namen zu allen Zeiten betrieben worden ist, gerecht wird. Sicherlich hat jede der geschilderten Begriffsbestimmungen einen Teil dessen, was zur Philosophie gehört oder gerechnet worden ist, wiedergegeben, aber über eine einseitige Berücksichtigung dieses Teiles ist sie dabei nicht hinausgekommen. Welche von ihnen ist — um nur einen Punkt herauszugreifen — imstande, die antike Auffassung von der Philosophie als der Wissenschaft schlechthin und zugleich die späteren Versuche einer Abgrenzung der Philosophie gegen andere Wissenschaften widerspruchslos in sich aufzunehmen oder aus sich abzuleiten? Die nämliche Schwierigkeit entsteht jedoch schon, wenn wir eine der heute vertretenen Definitionen dem tatsächlich geltenden Umfange philosophischer Disziplinen gegenüberstellen. Man versuche es einmal, die Metaphysik, die Logik, die Naturphilosophie, die Psychologie und die Ästhetik, so wie sie gegenwärtig bearbeitet werden, unbefangen und zwanglos einer der modernen Definitionen der Philosophie einzufügen, und wird sich bald davon überzeugen, dass es bei keiner von diesen gelingt. Da der Fortgang unserer Darlegung von einer Begriffsbestimmung der Philosophie nicht abhängt, so werden wir auf die hier angeregte Frage erst im IV. Kap. zurückkommen.

Anmerkung. Man redet zuweilen von Quellen des Philosophierens und betrachtet die Philosophie demgemäss als das Produkt eines bestimmten Triebes oder Affekts. So hat Platon das Staunen (θαυμάζειν), Herbart den Zweifel als Ursprung des Philosophierens bezeichnet. Aber Verwunderung über das Dasein oder die

Beschaffenheit von Etwas und Zweifel an der Richtigkeit oder Gültigkeit irgendwelcher Behauptungen und Annahmen sind Affekte, die in aller Wissenschaft vorwärts treiben und eine spezielle Beziehung zur Philosophie nur durch die Angabe des eigentümlichen Gegenstandes erhalten können, an dem sie sich hier entzünden. Damit soll nicht geleugnet werden, dass ein besonderes Interesse und ein eigenartiges Talent für eine gedeihliche Beschäftigung mit philosophischen Fragen im engeren Sinne vorausgesetzt werden.

Literatur:

R. Haym: Philosophie in d. Allgemeinen Enzyklopädie v. Ersch und Gruber, 3. Sekt. 24. Thl. S. 1—11 (1848).
Ueberweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie, 10. Aufl. I. S. 1—6 (1909).
A. Döring: Über den Begriff der Philosophie, 1878.
A. Riehl: Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie, 1883.
Windelband: Präludien, 3. Aufl. 1907: 2. Was ist Philosophie?
H. Renner: Das Wesen der Philosophie und die Kultur, 1905.

§ 3. Die Einteilung der Philosophie.

1. Die Philosophie einteilen heisst sie als Gattung auffassen und Arten innerhalb derselben unterscheiden. Soll die Einteilung nicht eine zufällige Aufzählung sein, so muss sie auf einem Einteilungsgrunde oder -prinzip beruhen, d. h. in der Zerlegung eines wesentlichen (in der Regel des artbildenden) Merkmals des Gattungsbegriffs bestehen. Von einer solchen Zerlegung ist zu verlangen, dass sie den ganzen Umfang des einzuteilenden Begriffs erschöpfe, also vollständig sei, und dass die unterschiedenen Glieder einander ausschliessen, also nicht mit ihren Sphären ineinander übergreifen. Der erste, auf den wir eine Einteilung der Philosophie zurückführen können, ist Platon. Die von ihm nicht namentlich, aber sachlich unterschiedenen philosophischen Disziplinen sind Dialektik (oder, wie sie später auch genannt wurde, Logik), Physik und Ethik. Unter der Dialektik hat man Erkenntnistheorie und Metaphysik, eine Wissenschaft von den »Ideen«, den das bleibende, von dem Wechsel der sinnlichen Erscheinung unberührte Wesen der Dinge ausdrückenden Begriffen, von dem wahrhaft Seienden zu verstehen. Physik bezeichnete sowohl die Naturwissenschaft als auch die Natur-

philosophie und die Psychologie, würde daher vielleicht am besten durch den einfachen Ausdruck Naturlehre wiederzugeben sein. Die Ethik endlich entspricht dem auch heute noch gebräuchlichen Begriff dieses Namens, war also eine Lehre vom sittlichen Handeln. Diese Einteilung, deren Prinzip wir nicht kennen, ist die einflussreichste und dauerhafteste von allen geworden. Im Altertum wurde sie von den Stoikern und Epikureern angenommen, und seitdem lässt sie sich in den meisten späteren Versuchen, trotz verschiedener Namen oder veränderter Bedeutungen der alten, wiedererkennen.

2. Zu dieser Wirkung trug wohl auch die Tatsache bei, dass von Aristoteles kein einfaches und klares System philosophischer Disziplinen überliefert war. Gewöhnlich unterscheidet man die theoretische, praktische und poietische Philosophie nach Aristoteles, indem man sich auf den Satz beruft: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική*. Hierbei bedeutet die theoretische Philosophie die rein wissenschaftliche Erkenntnis, die praktische die Darlegung von Regeln für das Handeln, die poietische das auf das (handwerksmässige oder künstlerische) Schaffen sich beziehende Wissen. Innerhalb der theoretischen Philosophie stellte Aristoteles die Mathematik, Physik und Theologie nebeneinander und bezeichnete die letztgenannte auch als erste und die Physik als zweite Philosophie. Der Theologie oder ersten Philosophie wird die Lehre von den letzten Gründen und Ursachen (*τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν*) zugewiesen, also das Gebiet der Erkenntnistheorie und Metaphysik, der platonischen Dialektik. Die praktische Philosophie teilten die Aristoteliker in die Ethik, Ökonomik und Politik ein. Von allen diesen Bestimmungen hat sich am längsten, bis in die Gegenwart hinein, die Sonderung einer theoretischen und praktischen Philosophie erhalten (vgl. § 3, 4). Ausserdem findet sich auch der Ausdruck »erste Philosophie« noch häufig in späterer Zeit zur Bezeichnung einer Grundwissenschaft, z. B. bei Bacon, Hobbes und Descartes. Vielfach sind auch in der Folgezeit Glieder der platonischen und der aristotelischen Einteilung nebeneinander aufgeführt worden.

3. Zu Anfang der neueren Philosophie begegnen wir einer umfassenden Einteilung unserer Wissenschaft aus einem neuen Prinzip. Es ist die in der Schrift: *De dignitate et augmentis scientiarum*

(1623) von Bacon entworfene Gliederung der Wissenschaften (vgl. § 2, 4). Sie beruht auf einer Unterscheidung der Vermögen der vernünftigen (vgl. § 8, 2) Seele, als welche das Gedächtnis, die Phantasie und die Vernunft bezeichnet werden. Während sich auf das Gedächtnis die Wissenschaft der Geschichte bezieht, entspricht der Phantasie die Poesie und der Vernunft die Philosophie. Die besondere Einteilung der Philosophie erfolgt nach Gegenständen in eine Lehre von Gott, von der Natur und vom Menschen. Innerhalb der Naturphilosophie wird ferner eine spekulative (theoretische) und eine operative (technische) Disziplin, innerhalb der Anthropologie eine Wissenschaft von dem Menschen als Einzelwesen (*philos. humanitatis*) und von dem Menschen als Glied der Gesellschaft (*philos. civilis*) unterschieden. Daran schliessen sich noch zahlreiche Unterabteilungen. Den drei philosophischen Hauptfächern aber wird noch eine allgemeinere Lehre, die Mutter aller, übergeordnet, die philosophia prima, die dem Namen nach alt, aber der Sache nach neu ist. Ihre Aufgabe besteht in der Untersuchung der Voraussetzungen (*axiomata*), die mehreren Einzelwissenschaften gemeinsam sind. Mit der Aufstellung dieser »ersten Philosophie« hat Bacon die Idee der modernen Erkenntnistheorie, getrennt von der Metaphysik, mit der sie bei Platon und Aristoteles verknüpft ist, mit glücklichem Griff herausgearbeitet. Welchen Einfluss diese umfassende Einteilung der Wissenschaften gehabt hat, sieht man daraus, dass noch d'Alembert in seinem *Discours préliminaire* zum berühmten *Dictionnaire encyclopédique* (1751 ff.) sie im wesentlichen beibehält.

4. Aber auch darin zeigt sich die Fruchtbarkeit des neuen Gedankens, dass Christian Wolff (vgl. § 2, 5) seine Klassifikation der Philosophie gleichfalls psychologisch begründet. Da er die *facultas cognoscitiva* und die *facultas appetitiva*, das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen unterscheidet, so erhält er zwei Hauptteile der Philosophie, die theoretische (*Metaphysica*) und die praktische. Weiterhin wird wiederum nach Gegenständen eingeteilt, und zwar zerfällt die theoretische Philosophie nach ihren besonderen Objekten, Gott, Seele und Welt, in (natürliche) Theologie, Psychologie und Kosmologie (Physik). Allen diesen besonderen theoretischen Disziplinen wird eine Grundwissen-

schaft, die Ontologie, vorangestellt, die mit der Erörterung der allgemeinsten Gegenstandsbestimmungen (Kategorien) betraut wird. Die praktische Philosophie zerfällt in eine Ethik, eine Ökonomik und eine Politik (vgl. § 3, 2), wobei der Gesichtspunkt massgebend ist, dass der Mensch bald als Person, bald als Familienglied, bald als Staatsbürger betrachtet werden kann, und erhält gleichfalls eine Grundwissenschaft in der allgemeinen praktischen Philosophie. Die fundamentale Einleitung zur theoretischen und praktischen Philosophie soll von der Logik gebildet werden, so dass die alte platonische Dreiteilung wieder durchschimmert. In bedeutsamer Weise ergänzt wird endlich die bisherige Entwickelung durch den neuen Gesichtspunkt der in den einzelnen philosophischen Wissenschaften zur Anwendung gelangenden Methode. Während nämlich die deduktive Ableitung aus allgemeinsten Prinzipien nach dem Vorbilde der Mathematik an sich die vorzüglichere sein soll, wird doch auch eine induktive, von den Tatsachen ausgehende Darstellungsform empfohlen und durchgeführt. Und darum stellt Wolff die rationalen und die empirischen Disziplinen einander gegenüber. So wird der rationalen Theologie die experimentelle oder die Teleologie beigeordnet, ebenso wird eine rationale und eine empirische Kosmologie oder Physik und eine rationale und empirische Psychologie unterschieden. Diese Unterscheidung bildet wenigstens den Keim zu einer förmlichen Trennung der Philosophie und der Einzelwissenschaften, die bis dahin im grossen und ganzen vermieden worden war (vgl. § 2, 5).

5. Der Gegensatz des Rationalen und Empirischen ist nun auch für Kants Einteilung der Philosophie zunächst massgebend gewesen, indem er eine »Erkenntnis aus reiner Vernunft« (auch Erkenntnis *a priori* genannt) und eine »Vernunfterkenntnis aus empirischen Prinzipien« (oder *a posteriori*) unterscheidet und jene als reine, diese als empirische oder angewandte Philosophie bezeichnet. Doch erklärt er ausdrücklich, dass die reine allein dasjenige ausmache, »was wir im echten Verstande Philosophie nennen können.« Ihre beiden Teile sind die Propädeutik oder Kritik und die Metaphysik, jene eine Voruntersuchung über die Fähigkeit der reinen Vernunft Erkenntnisse zu erwerben, diese das System der Vernunfterkenntnis *a priori*. Da nun der Vernunftgebrauch

ein theoretischer oder praktischer sein, d. h. auf das, was ist, oder das, was sein soll, sich richten kann, so gibt es innerhalb des »Systems« eine Metaphysik der Natur (= Metaphysik im engeren Sinne) und eine Metaphysik der Sitten. Auch in dieser kantischen Einteilung lässt sich der Grundgedanke der platonischen unschwer wiedererkennen; zugleich sind in ihr Philosophie und Einzelwissenschaften ausdrücklich gegeneinander abgegrenzt worden.

6. Der kantischen nahe verwandt ist die Einteilung, die Hegel der Philosophie hat angedeihen lassen. Er scheidet eine Lehre von der Entstehung des absoluten Wissens von einer wissenschaftlichen Darstellung seines Inhalts. Jene wird von ihm Phänomenologie des Geistes genannt. Sie schildert in sechs Stufen das allmähliche Wachsen der Erkenntnis, bis diese in dem »absoluten Wissen« ihre Vollendung findet. Die Entwicklung dieser Stufen ist keine psychologische oder historische, sondern eine logische. Es ist die von Hegel mit grosser Konsequenz durchgeführte dialektische Methode. Das Wesen derselben besteht in einer Selbstauflösung der eingenommenen Standpunkte, die zugleich als notwendige Durchgangsstadien zum Ziel der vollendeten, in sich abgeschlossenen Erkenntnis geschildert werden. Darum ist jede höhere Stufe nicht eine einfache Aufhebung der niederen, sondern diese sind in jener als relativ berechtigte »Momente« enthalten. So vereinigt denn die höchste Stufe der Erkenntnis, das absolute Wissen, die (in doppeltem Sinne »aufgehobenen«) Wahrheitsmomente aller niederen in sich. Die Logik als die Lehre vom Inhalt des absoluten Wissens entwickelt diesen nach derselben dialektischen Methode von dem allgemeinen leeren Begriff des Seins aus zu dem inhaltlich reichsten Begriff der absoluten Idee. Von der Logik zweigen sich dann noch zwei besondere philosophische Disziplinen ab, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes. Die wesentlichste Abweichung gegenüber Kant besteht hier in der weiteren Fassung des der Philosophie der Natur gegenübergestellten Teils. Während die Metaphysik der Sitten nach Kant die »reine Moral« ist und die rationale Psychologie zur Metaphysik der Natur gezählt wird, werden hier ausser der Ethik und Rechtsphilosophie noch die Psychologie, Ästhetik, Religionsphilosophie zur Philosophie des Geistes gerechnet.

Trotz aller Verschiedenheit des Standpunkts und der Methode hat Wundt in seiner Einteilung der Philosophie eine der Hegelschen ähnliche Gliederung vorgeschlagen. Nach ihm kann der gesamte Inhalt des Wissens zunächst in bezug auf seine Entstehung untersucht werden: damit beschäftigt sich die philosophische Disziplin der Erkenntnislehre. Sodann kann aber der gesamte Inhalt des Wissens mit Rücksicht auf die systematische Verbindung seiner Prinzipien untersucht werden: in solcher Leistung besteht die Aufgabe der Prinzipienlehre. Diese zerfällt in eine allgemeine Prinzipienlehre oder Metaphysik und in eine besondere, die sich in die beiden Teile der Philosophie der Natur und der Philosophie des Geistes scheidet. — Die Einteilung von Herbart ist bereits § 2, 6 erwähnt worden. Auf einige Versuche der Gegenwart, eine neue Einteilung der Philosophie zu liefern, können wir hier nicht eingehen.

7. Die Einteilung der Philosophie muss, sofern sie aus einer einheitlichen Definition ihres Begriffs konsequent abgeleitet ist, auf die nämlichen Schwierigkeiten stossen, die wir in § 2, 7 angeführt haben. Sie wird demnach ein mehr oder minder subjektives Schema darstellen, geeignet die persönliche Auffassung einzelner Philosophen von den besonderen Aufgaben der Philosophie zu illustrieren, aber unzureichend erscheinen, sobald wir sie als einen Versuch würdigen, den Bestand der Philosophie aller Zeiten nach logischen Gesichtspunkten zu ordnen. Einem solchen Versuch setzt der Wandel dieses Bestandes selbst eine unübersteigliche Schranke. Wenn Bacon und Hobbes noch die Mathematik, Descartes und Wolff noch die (empirische) Physik zur Philosophie gerechnet haben, so kann die von Kant und Hegel entworfene Klassifikation der philosophischen Disziplinen, welche die Mathematik und Physik ausscheidet, offenbar nicht als allgemeingültig angesehen werden. Derselbe Umstand tritt jedoch auch hervor, wenn wir uns auf eine einzige Periode, etwa die neueste Zeit, beschränken. Die empirische Psychologie z. B. wird heute von manchen als eine philosophische Wissenschaft angesehen, von anderen dagegen den Einzelwissenschaften zugewiesen; in der gleichen Lage befindet sich die Soziologie. Es handelt sich also bei der Veränderlichkeit des Umfangs der Philosophie nicht um eine Erscheinung, die gegenwärtig bereits ihr Ende erreicht hätte, wie das für die Chemie, Physik

und andere Einzelwissenschaften zutrifft, auch nicht um ein blosses Anwachsen des Stoffes, das nach dem Prinzip der Arbeitsteilung einen Zerfall in kleinere Einheiten veranlasst, sondern um einen im Wesen der Philosophie selbst begründeten Wechsel.

8. So wenig wir für die im nächsten Kapitel mitzuteilende Übersicht der gegenwärtig als solche geltenden philosophischen Disziplinen einer befriedigenden Definition des Begriffs der Philosophie bedürfen, so wenig ist eine unseren Anforderungen genügende Klassifikation derselben dafür unentbehrlich. Immerhin kann eine vorläufige Gliederung, die weder den Tatsachen Gewalt antut, noch unseren späteren Vorschlägen (im IV. Kap.) vorgreift, von einigem Nutzen sein. Dazu diene die Unterscheidung in allgemeine und spezielle philosophische Disziplinen, je nachdem sie sich auf den gesamten Bestand unseres Wissens und Erkennens oder nur auf gewisse Ausschnitte und Aufgaben desselben beziehen. Wir lassen es dabei ganz dahingestellt, ob die unter den speziellen philosophischen Disziplinen aufgeführten Wissenschaften den allgemeinen Namen Philosophie gemäss einer früher angeführten Definition seines Begriffes verdienen oder nicht. Der einzige Zweck dieser Einteilung ist vielmehr, die anerkannten, heute unterschiedenen philosophischen Wissenschaften nach einem einfachen und doch ein logisches Bedürfnis befriedigenden Leitfaden zu ordnen. Zu den allgemeinen philosophischen Disziplinen rechnen wir die Metaphysik, die Erkenntnistheorie und die Logik, zu den speziellen philosophischen Disziplinen dagegen zählen wir die Naturphilosophie die Psychologie, die Ethik und Rechtsphilosophie, die Ästhetik, die Religionsphilosophie und die Philosophie der Geschichte. Die Soziologie kommt hierbei unter dem Titel Philosophie der Geschichte zur Sprache.

Literatur:

Ch. Renouvier: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques,* 2 Bde. 1885—1886.

W. Wundt: Über die Einteilung der Wissenschaften. Philosoph. Studien, herausg. von Wundt, Bd. V. S. 1 ff. (1889).

R. Flint: *Philosophy as Scientia scientiarum and History of Classification of Sciences,* 1904.

C. Stumpf: Zur Einteilung der Wissenschaften. Abhandl. d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. 1907.

II. Kapitel.

Die philosophischen Disziplinen.

A. Die allgemeinen philosophischen Disziplinen.

§ 4. Die Metaphysik.

1. Der Name Metaphysik ist ganz zufällig entstanden. Die allgemeinsten Untersuchungen des Aristoteles wurden von den Ordnern seiner Schriften den naturwissenschaftlichen bezw. naturphilosophischen angeschlossen und, da diese *τὰ φυσικά* hiessen, mit der Bezeichnung *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* (das, was auf die zur „Physik" gehörenden Schriften folgt) versehen, aus der in der lateinischen Form *metaphysica* (plur.) wurde. Diese ursprünglich rein zeitliche Ordnung wurde später zu einer sachlichen erhoben, und noch im 18. Jahrhundert war es üblich, sinnige Erörterungen an den Doppelbegriff des *μετά* (das Höhere, *supra*, und das Spätere, *post*) zu knüpfen. Aristoteles selbst rechnete die hier geführten Untersuchungen zur »ersten Philosophie«, die er als eine Wissenschaft von den obersten Prinzipien auffasste (vgl. § 3, 2). Danach liegt hier sachlich keine neue Schöpfung vor. Denn um die Bestimmung oberster Prinzipien, der allgemeinsten Eigenschaften und Formen des Seins und Geschehens waren schon die älteren und jüngeren ionischen Naturphilosophen, die Eleaten u. a. bemüht gewesen. Der Name Dialektik, den wir bei Platon finden (vgl. § 3, 1), darf als Bezeichnung für metaphysische Erörterungen im Sinne des Aristoteles in Anspruch genommen werden. Durch den scholastischen Betrieb dieser Disziplin, die zu den regulären Unterrichtsgegenständen in den mittelalterlichen Schulen gehörte, kam der Titel Dialektik später in Verruf, weil man darunter eine Anleitung zu spitzfindigen und unfruchtbaren Disputationen verstand. Schleiermacher (1768—1834) hat jedoch zu der alten platonischen Be-

zeichnung zurückgegriffen, um damit metaphysische und erkenntnistheoretische Überlegungen anzudeuten. Auch Hegel hat mit seiner dialektischen Methode (vgl. § 3, 5) den Namen vorübergehend zu Ehren gebracht, und noch E. Dühring nennt seine scharfsinnigen Untersuchungen über Raum und Zeit, Kausalität und Unendlichkeit »natürliche Dialektik« (1865). Für das nämliche Gebiet ist aber auch der Name, den Aristoteles ihm gegeben (vgl. § 3, 2), lange erhalten geblieben, so nennt z. B. Descartes eine vom radikalen Zweifel zu den sicheren Grundlagen alles Wissens vordringende Schrift *meditationes de prima philosophia*. Später wurde diese Bezeichnung zumeist für den ersten Teil der Metaphysik, den man auch Ontologie nannte, reserviert; in diesem Sinne verfasst Chr. Wolff eine *philosophia prima sive ontologia* (vgl. § 3, 4). Hegel endlich hat seine hierher gehörigen Lehren in einem System der Logik dargestellt (vgl. § 3, 6).

2. Unter dem Namen Metaphysik sind insbesondere zwei Aufgaben behandelt worden: 1. die Prinzipien der Erkenntnis, des Wissens, soweit sie nicht in den von der Logik geschilderten Methoden und Formen des Denkens bestehen, und 2. die Prinzipien der Wirklichkeit, der Welt, des Seins und Geschehens, deren Angabe das von den Wissenschaften entwickelte Bild der Welt vervollständigt und abschliesst. Als ein Prinzip der Erkenntnis gilt z. B. der Satz von der Kausalität, nach dem jede Veränderung als die Wirkung einer anderen, ihrer Ursache, anzusehen ist, denn er bildet eine Voraussetzung für unsere Erklärung von Veränderungen, wo sie auch vorkommen mögen. Als ein Prinzip der Wirklichkeit dagegen betrachtet man etwa mit Leibniz (1646—1716) das System der Monaden oder mit Schopenhauer (1788—1860) den Willen oder mit Spinoza (1632—77) die eine, unendliche Substanz mit unendlich vielen Attributen. Bei manchen Philosophen hängen die letzten Gründe (des Wissens) und die letzten Ursachen (des Seins und Geschehens) so eng miteinander zusammen, dass sie beide Aufgaben in eine vereinigen und ungesondert der Metaphysik überweisen. Als Typen für dieses Verfahren können Aristoteles, Herbart und Hegel bezeichnet werden. Daneben gibt es andere, die nur in der zuerst erwähnten Lehre von den Prinzipien der Erkenntnis die wissenschaftliche Aufgabe einer Metaphysik erblicken,

für die daher die Bestimmung der letzten Ursachen ein unlösbares Problem bildet und ausserhalb des Bereichs der Philosophie fällt. Auf diesem Standpunkte stehen die Positivisten (s. u.). Endlich einer dritten Klasse von Philosophen erscheint es zweckmässig, nur der Bearbeitung der zweiten Aufgabe den Titel der Metaphysik zu verleihen und hiervon die Wissenschaft von den Prinzipien der Erkenntnis in dem oben bezeichneten Sinne als die Erkenntnistheorie abzutrennen. Dieser letzten Auffassung glauben auch wir beipflichten zu sollen. Daher werden wir im folgenden unter der Metaphysik den Versuch einer mit wissenschaftlichen Mitteln ausgebauten Weltanschauung verstehen.

3. Den Inhalt einer solchen Metaphysik kann man am besten aus der Einteilung ihres Gebietes entnehmen (vgl. § 3). Man pflegt eine allgemeine und eine spezielle Metaphysik zu unterscheiden. Jene, die auch Ontologie genannt wird, handelt von der Natur des Seins, des Werdens, des Wirkens, so wie sie gedacht werden müssen, wenn sie als Realitäten, als das wahre Wesen der Dinge und ihrer Veränderungen gelten sollen. Sie stellt sich damit in Gegensatz zu der Bestimmung des Phänomenalen und betrachtet als solches nicht nur den Sinnenschein, der in der naiven Anschauung die Wirklichkeit ist, sondern auch wohl den Inhalt einzelwissenschaftlicher Begriffe, wie der Atome und ihrer Kräfte. Sie richtet sich, um einen Ausdruck von Kant zu gebrauchen, auf das »Ding an sich«, wie es unabhängig von den Zutaten unserer Erkenntnis, die es zur »Erscheinung« umwandeln, beschaffen ist. Ein solches Ding an sich ist z. B. der Wille nach Schopenhauer oder das Unbewusste nach E. von Hartmann († 1906). Von dem auf diese Weise gewonnenen Standpunkte aus werden dann in der speziellen Metaphysik, die sich in Kosmologie oder Naturphilosophie einerseits, in Psychologie oder Philosophie des Geistes andererseits scheidet, die besonderen Gebiete der Natur, der Aussenwelt, und des Seelenlebens, der Innenwelt gedeutet und der Zusammenhang mit den Natur- und Geisteswissenschaften hergestellt. Die früher in der Regel auch zur speziellen Metaphysik gerechnete natürliche oder rationale Theologie wird jetzt meist im Rahmen einer besonderen philosophischen Disziplin, der Religionsphilosophie, behandelt. Auf die Gestaltung des wahrscheinlichsten Weltbildes haben aber nicht

nur theoretische Erwägungen, sondern auch praktische Bedürfnisse einen beträchtlichen Einfluss. Verstand und Gemüt sollen durch die Metaphysik gleichmässig befriedigt werden. Die Weltanschauung, die sich auf Grund wissenschaftlicher Forderungen als deren Vereinigung und Abschluss ergibt, soll zugleich eine Lebensanschauung enthalten, mit der sich die praktischen, die sittlichen Aufgaben erfüllen lassen. Offenbar wird damit der Metaphysik das höchste Ziel gesteckt; indem sie ihm zustrebt, erweist sie sich als »Königin der Wissenschaften«.

4. Aber gibt es überhaupt eine Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten kann, und wie ist eine solche möglich? mit dieser Frage machte Kant sie selbst zum Problem. In seiner »Kritik der reinen Vernunft« (1781) zog er die Metaphysik seiner Zeit vor das Forum einer überaus eingehenden und schonungslosen Kritik. Wenn die (rationale) Psychologie für die Annahme einer einfachen, unsterblichen Seelensubstanz einen strengen Beweis zu führen unternommen hatte, so wurde ihr jetzt dargetan, dass sie damit in Fehlschlüsse (Paralogismen) verfallen sei. Hatte die Kosmologie bestimmte Anschauungen über die räumliche und zeitliche Beschaffenheit des Weltganzen und über den Kausalzusammenhang als die richtigen abgeleitet, so zeigte Kant, dass sich die genau entgegengesetzten ebenfalls demonstrieren lassen, und dass demnach die Vernunft in Widerspruch mit sich selbst, in »kosmologische Antinomien« gerate. Wurde endlich der Beweis für das Dasein Gottes in der natürlichen Theologie teils aus dem Begriff eines vollkommensten Wesens, teils aus der Zufälligkeit und Zweckmässigkeit der Welt geführt, so stellte Kant fest, dass allen diesen Folgerungen die Beweiskraft logisch überzeugender Argumente fehle. Aber nicht nur gegen die besondere Gestalt der metaphysischen Lehren über Gott, Welt und Seele, sondern gegen jeden Versuch war diese Kritik gerichtet, der es unternahm, aus blosser Vernunft, rein begrifflich, *a priori* Erkenntnisse über das jenseits aller Erfahrung liegende Ding an sich, das Transzendente zu gewinnen. Eine solche Metaphysik aus leeren, weil des anschaulichen Inhalts entbehrenden Begriffen wurde von Kant als eine Grenzüberschreitung des Erkenntnisvermögens charakterisiert, die das feste, sichere Land der auf Erfahrung beruhenden, für Erfahrung berechneten Erkenntnis aufgebe, um sich

auf weitem, stürmischem Ozean durch Nebelbänke und Eisberge neue Länder vorlügen zu lassen.

5. Doch hat Kant selbst der Metaphysik darum nicht entsagt. In seinem System der Philosophie werden eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten aufgeführt (vgl. § 3, 5), und neben ihnen ist von ihm auch noch eine Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, die der rationalen Theologie nahe verwandt ist, bearbeitet worden (vgl. § 11, 3). Ja, selbst auf eine Begründung der Annahmen der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit des Willens, der Existenz Gottes hat Kant nicht verzichtet. Im Anschluss an die Tatsachen der Sittlichkeit werden sie gefordert, als Postulate der praktischen Vernunft bilden sie den Inhalt einer ethischen Metaphysik. Kants Bekämpfung der Metaphysik ist daher nicht sowohl gegen die Sache, als vielmehr gegen die Methode ihrer Behandlung gerichtet gewesen. Das Transzendente lässt sich aus reiner Vernunft nicht erkennen, und aller dogmatischen Konstruktion aus Begriffen, wie sie die Metaphysik jener Zeit betrieben hatte, muss eine kritische Voruntersuchung über die Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens vorangehen — das sind die Hauptresultate der kantischen Prüfung, die somit eine Reform der Metaphysik, nicht deren Vernichtung befürwortet. Und so haben denn auch die Nachfolger Kants mit besonderem Eifer metaphysischen Bemühungen obgelegen, Fichte, Schelling (1775 bis 1854) und Hegel auf der einen, Herbart und Schopenhauer auf der anderen Seite. Jene begannen mit dem harmlosen Versuch, die kantische Philosophie systematisch auszubauen und zu begründen und gelangten dabei zu einer umfassenden begrifflichen Konstruktion des Universums. Diese gingen direkt auf eine Bestimmung des Dinges an sich aus, die sie auf ihre Weise auch Kant gegenüber zu rechtfertigen wussten [1]).

6. Viel einschneidender als Kant ist ein anderer Gegner der Metaphysik, nämlich der Positivismus, verfahren, insofern er nicht nur diese oder jene, sondern überhaupt jede Wissenschaft dieses Namens verwirft. Als den geistigen Vater dieser Richtung,

[1]) Durch eine eingehende Kritik Kants bahnt sich P. Schwartzkopff: Das Wesen der Erkenntnis, 1909, den Weg zu einer neuen Metaphysik.

die in der englischen Philosophie von der Neuzeit ab der Anlage nach vorhanden war, darf man D. Hume (1711—76) ansehen. Nach seiner Auffassung haben alle Begriffe nur insofern einen legitimen Inhalt, als sie sich auf die Erfahrung zurückführen lassen. Die metaphysischen Begriffe einer unkörperlichen Substanz, einer objektiven Kausalität u. a. sind nach Hume nur in dem Umfange verständlich und berechtigt, in welchem sie gewisse Tatsachen des Bewusstseins ausdrücken (vgl. § 5, 3). Seinen Namen hat der Positivismus von A. Comte: *Cours de philosophie positive* (1830 bis 1842, 6 Bde.), der ihn zur Theologie und zur Metaphysik in Gegensatz stellt. Alle Wissenschaft hat, wie Comte lehrt, die Aufgabe zu sehen, um voraussehen zu können, von Tatsachen zu berichten und deren Gesetze aufzufinden. Theologie und Metaphysik dagegen gingen darüber hinaus, setzten Phantasie und Spekulation statt der Beobachtung und der Vernunft in Tätigkeit; Metaphysik will alles voraussehen, ohne etwas gesehen zu haben. Den gleichen Standpunkt vertritt sodann gegenüber der Metaphysik der englische Agnostizismus (= Unerkennbarkeitsstandpunkt) unserer Tage. Das von dem berühmten Naturforscher Huxley geprägte Wort findet seine Anwendung besonders auf die umfassende Philosophie von H. Spencer († 1903), die das Erkennen auf das Endliche, Begrenzte, in der Erfahrung Gegebene beschränkt und das Absolute, dessen Existenz sie nicht bestreitet, als unerkennbar bezeichnet. Zu diesen radikalen Gegnern der Metaphysik gehören endlich auch die Neukantianer, die modernen Vertreter einiger Grundgedanken der Kantischen Philosophie. Dass der Anfang aller theoretischen Philosophie Erkenntnistheorie oder -kritik sein müsse, und dass sich das Transzendente gar nicht theoretisch erfassen lasse, sind die Überzeugungen, die diese Denker mit Kant in erster Linie verbinden. F. A. Lange († 1875), eines der Häupter des Neukantianismus, charakterisiert die Metaphysik als »Begriffsdichtung«. Vielleicht dringt sie tiefer, als die sich an Erscheinungen abmühende Wissenschaft, in das Wesen der Dinge, den Sinn der Welt, das »Ideal« ein, aber die Mittel der Wissenschaft stehen ihr hierbei nicht zur Verfügung.

7. Indem wir im folgenden dem Positivismus gegenüber (welches Sammelwort für alle im vorigen Abschnitt erwähnten Widersacher

der Metaphysik gebraucht zu werden pflegt) die Berechtigung einer Metaphysik als Wissenschaft zu vertreten versuchen, beginnen wir zunächst mit der Zustimmung zu Kants Kritik der begrifflich konstruierenden Philosophie dieses Namens. In der Tat, wäre Metaphysik nur so möglich, so wäre sie überhaupt nicht möglich, und das von Kant selbst anerkannte »unhintertreibliche« Bedürfnis der menschlichen Vernunft nach solchen Erkenntnissen müsste eben zum Verzicht genötigt werden. Aber Kant war im Irrtum, wenn er meinte, Metaphysik wäre nur als Wissenschaft *a priori*, aus reiner Vernunft, denkbar und würde hinfällig, sobald ein solches Verfahren als fruchtlos und unzulässig blossgestellt wäre. Die Idee einer induktiven, aus den übrigen Wissenschaften hervorwachsenden, sie ergänzenden Metaphysik hat weder ihm als eine Möglichkeit vorgeschwebt, noch durch seine Kritik irgendwie berührt werden können. Nur um eine solche kann es sich aber nach unserer Ansicht bei dem Aufbau einer wissenschaftlich begründeten Weltanschauung handeln, und es wäre nicht sonderlich schwer zu zeigen, dass auch die ältere Metaphysik trotz der scheinbaren Apriorität ihrer Methode stets unwillkürlich auf das Wissen ihrer Zeit Rücksicht genommen habe. G. Th. Fechner (1801—87), E. von Hartmann und W. Wundt darf man wohl als die Philosophen bezeichnen, die zuerst mit vollem Bewusstsein die Idee einer induktiven Metaphysik zur Ausführung gebracht haben, der erstgenannte in »Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits« (3 Bde. 1851, 3. Aufl. 2 Bde 1906), von Hartmann in seiner »Philosophie des Unbewussten« (1869, 11. Aufl. 3 Bde. 1904), Wundt in seinem »System der Philosophie« (1889, 3. Aufl. 1907)[1]). »Es gilt vom möglichst grossen Kreis des Erfahrungsmässigen im Gebiete der Existenz auszugehen, um durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Gesichtspunkte, die sich hier ergeben, zur Ansicht dessen zu gelangen, was darüber hinaus in den anderen, weiteren und höheren Gebieten der Existenz gilt, an die wegen ihrer Ferne unsere Erfahrung nicht reicht, oder deren Weite und Höhe unsere Erfahrung überreicht und übersteigt» (Fechner). »Die Arbeit weiterzuführen, welche die Einzelwissenschaften begonnen« (Wundt),

1) Näheres darüber in meiner Schrift: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, 4. Aufl. 1908.

eine Ergänzung derselben zu sein, Ergebnisse ihrer bedächtigeren Forschung zu antezipieren, Lücken, die sie offen lassen mussten, auszufüllen, zwischen widerstreitenden Annahmen zu entscheiden — das ist die schwierigere, aber lohnendere Aufgabe, die sich eine solche Metaphysik zu lösen vornimmt.

8. Aber freilich, ohne das praktische Interesse und Bedürfnis würde auch diese induktive Metaphysik kaum bestehen. Was uns veranlasst, über die in gewissenhafter Einzelforschnng erreichte Stufe des Wissens in Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen hinauszugehen, einen vom Standpunkte rein theoretischer Erkenntnis voreiligen und unsicheren Abschluss herzustellen, das letzte Wort zu sprechen, wo es die kritische Wissenschaft noch nicht sprechen konnte, das ist die Tatsache, dass wir keine wissenschaftlichen Maschinen, sondern Menschen sind, die für ihr Leben eine Weltanschauung brauchen und sich mit dem lückenhaften Wissen der Gegenwart nicht begnügen können. Wir können nicht beliebig lange warten, bis uns von der auf breitester Erfahrungsgrundlage und mit einwandfreier Methode arbeitenden Wissenschaft auf Fragen eine endgültige Antwort beschert wird, deren Ausfall für unser Leben und Handeln von grosser Bedeutung und Tragweite ist. Fragen dieser Art sind z. B. folgende: was ist und wozu dient das Leben? in welchem Verhältnis stehen die psychischen Vorgänge zu den körperlichen, insbesondere den Gehirnprozessen, die sie begleiten? ist das irdische Dasein das einzige oder gibt es noch ein sogenanntes jenseitiges, wie es in der Religion geglaubt wird? Sind die sittlichen Aufgaben, die wir uns stellen und zu verwirklichen suchen, von lediglich subjektiver Bedeutung, oder ist die Welt auf eine Realisierung derselben angelegt? Waltet ein Fortschritt in der geschichtlichen Entwickelung im Sinne eines Wachstums, einer Ausbreitung von Glück, Frieden, Menschlichkeit? Nun gibt es ja gewiss nicht wenige, die sich durch derartige »offene Fragen« überhaupt nicht beirren und beschweren lassen, die in stolzer Resignation oder gleichgültiger Stumpfheit sozusagen an ihnen vorbeileben. Ebenso gibt es andere, denen die autoritative Antwort völlig genügt, die die positive Religion, in der sie unterwiesen worden sind, auf alle diese Fragen erteilt. Derjenige aber, dem es darum zu tun ist, dem fortschreitenden Wissen eine fortschreitende Weltanschauung anzupassen, wird zum Metaphysiker

werden und in sich den Beruf fühlen, das, was er in gewissenhafter Forschung sich selbst erarbeitet hat, auch der Öffentlichkeit vorzulegen.

9. Eine Metaphysik, die herausgeboren ist aus dem praktischen Bedürfnis nach einer Weltanschauung und ihre positive Gestalt dem Anschluss an das Wissen ihrer Zeit auf allen Gebieten verdankt, verdient nun keineswegs den Vorwurf, den der Positivismus gegen sie richtet. Ihr Verfahren ist kein unwissenschaftliches, sie ist keine Begriffsdichtung. Denn erstens hält sie sich, wie alle Wissenschaft, möglichst streng an die von der Logik empfohlenen Methoden. Sie will nicht grundlose Behauptungen in die Welt schleudern, auch nicht in sprunghaft-aphoristischer Form allerlei Gedankenblitze entsenden, ebensowenig sich auf eine Autorität, eine Inspiration oder Lehren anderer, berufen, sondern in sorgfältig erwogenem Ideenfortschritt ihre Annahmen darlegen. Sie will darum auch nicht, wie die Poesie, ästhetisch, sondern, wie die Wissenschaft, logisch, auf ihre Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit hin geprüft und beurteilt werden. Zweitens schliesst sie sich eng an das Denken und Forschen der Natur- und Geisteswissenschaften und der anderen philosophischen Disziplinen an und nimmt somit teil an dem Fortschritt derselben. Die Metaphysik benutzt die Ergebnisse der Einzelwissenschaften und zieht daraus die wahrscheinlichsten Konsequenzen, sie antezipiert vermutungsweise manche spätere Errungenschaft auf diesem Gebiet und verknüpft getrennte Wege und Leistungen in einer zusammenfassenden Betrachtung. Darum ist sie auch den Veränderungen unterworfen, welche innerhalb der genannten Wissenschaften vor sich gehen. Eine Metaphysik, wie die aristotelische, ist als Ganzes heute nicht mehr möglich, und ebensowenig kann die Ontologie von Chr. Wolff oder die Identitätslehre von Schelling noch als unsere Metaphysik gelten. Während die grossen poetischen Leistungen aller Zeiten in unvergänglicher Blüte sich erhalten, teilt die Metaphysik das Schicksal wissenschaftlicher Arbeit und Erkenntnis: sie veraltet, wird zu einer historischen Grösse. Freilich, gewisse Grundgedanken, allgemeinste Auffassungsweisen werden von solchen Veränderungen weniger berührt. Die allgemeine Metaphysik kann durch den Fortschritt einzelwissenschaftlichen Erkennens nicht so leicht erreicht werden, und so sind einzelne platonische und aristotelische, cartesianische und spinozistische Ideen auch

heute noch möglich. Welch kurzes Dasein war dagegen der speziellen Metaphysik als frei konstruierender Naturphilosophie bei Schelling oder als dialektisch sich entfaltender Geistesphilosophie bei Hegel beschieden! Auch in den Einzelwissenschaften wandeln sich ja die allgemeinen Begriffe und Theorien am langsamsten. Die mechanischen Grundgesetze eines Newton haben seine optische Theorie erhebliche Zeit überdauert, und das noch heute anerkannte Prinzip von der Erhaltung des Stoffes hat seine Wurzel in den ersten Anfängen der griechischen Philosophie.

10. Mit diesem Gesichtspunkt hängt es nun auch zusammen, dass die Grenzen zwischen der Metaphysik und den besonderen Wissenschaften sich allmählich verschoben haben. Jede sichere Vermehrung des Wissens in prinzipiellen Fragen zieht eine vorher in der Metaphysik vertretene Möglichkeit in das einzelwissenschaftliche Gebiet hinüber und macht Erörterungen gegenstandslos, die sich dort an diese Möglichkeit geknüpft hatten. Umgekehrt entstehen aber auch neue metaphysische Fragen und Probleme aus umgestaltenden Entdeckungen von Tatsachen oder Gesetzen, die in den Einzelwissenschaften gelungen sind. In dieser Hinsicht ist es äusserst lehrreich, eine frühere mit einer späteren Metaphysik zu vergleichen und die Verarmung an Stoff auf der einen der Bereicherung an Inhalt auf der anderen Seite gegenüberzustellen. Daraus geht aber zugleich hervor, dass es unrichtig ist, wenn Kant die Metaphysik als die Lehre vom Transzendenten, vom Ding an sich, schlechthin betrachtet und dadurch von der Wissenschaft als der Lehre vom Immanenten, den Gegenständen möglicher Erfahrung schroff absondert. Wenn es so wäre, dann gäbe es in der Tat keine noch so schmale Brücke von der einen zur anderen. Dagegen finden wir, dass die Verbindungsfäden herüber und hinüber zahlreich und mannigfaltig sind und dass nur ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied in dem wissenschaftlichen Charakter beider besteht. Auch in den Einzelwissenschaften herrscht das Bestreben, das Gebiet des Erfahrbaren durch Annahmen und Folgerungen, durch logische Bearbeitung der Beobachtungen zu überschreiten. Die Metaphysik geht in dieser Richtung noch einige Schritte weiter und dient dabei der für sie hinzukommenden Aufgabe, die von verschiedenen Wissenschaften gewonnenen Ergebnisse und Bestimmungen mitein-

ander in Einklang zu bringen, ein allseitig begründetes harmonisches Weltbild zu zeichnen.

11. So kommen wir denn zu dem Resultat, dass die Metaphysik als Wissenschaft möglich ist und der Positivismus wenigstens hinsichtlich der von uns hier vertretenen Idee dieser philosophischen Disziplin sich im Irrtum befindet. Wir wollen damit nicht bestreiten, dass die Geschichte der Metaphysik vielfach Veranlassung zu solchem Irrtum bietet. Zuweilen hat man das Schauspiel erlebt, dass Philosophen nicht im Anschluss an die Einzelwissenschaften, nicht durch sie belehrt und gestützt, sondern in grundlosem Hochmut deren Ergebnissen zum Trotz Besseres und Richtigeres über das Sein und Geschehen auszusagen versuchten. Einer solchen Metaphysik gegenüber, die in der Naturphilosophie eines Schelling und Hegel abschreckende Beispiele aufweist, ist allerdings der Positivismus berechtigt. Will die Metaphysik die Einzelwissenschaften nicht ergänzen, sondern ersetzen, will sie ersinnen, was diese erforschen, dann wird sie sich gefallen lassen müssen, als Unwissenschaft beiseite geschoben zu werden. Andererseits jedoch darf auch nicht behauptet werden, dass die hier geschilderte induktive Metaphysik als besondere philosophische Disziplin überflüssig und unmöglich sei, weil und sofern alles, was in und an ihr berechtigt sei, bereits in den Einzelwissenschaften geleistet und geboten werde. Denn die einheitliche Zusammenfassung dieser von bestimmten Gesichtspunkten entworfenen und für bestimmte Gebiete geltenden Ergebnisse und der provisorische Abschluss zu einer allen Bedürfnissen nach einer Welt- und Lebensanschauung genügenden Lehre ist nicht eine Aufgabe, die innerhalb einer Einzelwissenschaft befriedigend gelöst werden könnte. Und über die Möglichkeit einer solchen Metaphysik entscheidet nur die Analyse ihres idealen Gedankens und der wirkliche Versuch, diesen Gedanken zu realisieren, nicht aber eine Betrachtung über die Unvollkommenheit der menschlichen Kräfte, denen es nicht gegeben sei, alle Wissenschaften zu beherrschen.

12. Es gibt Zeiten, in denen die Metaphysik in weiten Kreisen des Volkes verwandte Regungen antrifft und durch solche entgegenkommenden Stimmungen in Richtung und Kraft genährt wird. So fand die Systematisierung der Leibnizschen Weltanschauung

durch Christian Wolff eine durchaus ähnliche Verfassung des Geistes- und Gemütslebens in den verschiedensten Schichten nationaler Tätigkeit in Deutschland vor. Wolffs Vorstellung von der Wirklichkeit, wonach sie, zufällig und verworren, die Erkenntnis mehr hemme als fördere oder gar ermögliche, und die damit übereinstimmende Wertschätzung der klaren und deutlichen Vernunfterkenntnis, des Denkens, des Verstandes, trafen mit einer rationalistisch behandelten Kunstübung, mit einer pedantischen Etikette in Lebensart und Verkehr, mit einer allgemeinen Bevorzugung des Künstlichen und Gekünstelten zusammen. Und so erscheint es nicht wunderlich, dass diese Lehre auf den Universitäten die Scholastik und den Kartesianismus verdrängte, dass man auf den Kanzeln nach ihrer Methode predigte und die Kinderbücher nach ihren Prinzipien angelegt wurden. Auch die Wissenschaften, Theologie, Jurisprudenz, Medizin beeiferten sich, in diesem Geist zu arbeiten und ihren Besitz darzustellen, es entstanden besondere Gesellschaften zum Zwecke der Ausbreitung der Wahrheit nach Wolffschen Grundsätzen, und selbst die schöne Literatur wurde nach seinen Vorschriften zu einem Gegenstande lehrbarer und lehrhafter Vernünftelei. So recht im Gegensatze zu dieser allgemeinen Teilnahme an einer philosophischen Weltanschauung steht das Verhalten unserer Zeit mit ihrer Wirklichkeitsfreude, mit ihrem stattlichen Besitze an einzelwissenschaftlichen Erkenntnissen, mit ihrer fortgeschrittenen Technik und mit ihrem sozialen Wohlstande.

13. Auch die Metaphysik unserer Zeit ist von dieser Veränderung der allgemeinen Lebensanschauung nicht unberührt geblieben. Ganz allmählich und sicher hat sich das Verhältnis in der Wertschätzung von Vernunft und Wirklichkeit, in der Beurteilung von Realem und Phänomenalem, von Gedachtem und Erfahrenem geändert. Während Kant noch im wesentlichen geneigt war, der Vernunft den Vorrang zuzugestehen, wenn sie auch nur in Verbindung mit der Erfahrung eine Erkenntnis der Welt sollte ermöglichen können, verdanken wir Hegel die Einsicht, dass Wirkliches und Vernünftiges einander decken sollen, also als gleichwertige Gesichtspunkte innerhalb einer Weltansicht zu gelten haben. Lotze (1817—1881) erklärt darauf, dass die Wirklichkeit viel reicher sei als unser Denken, und endlich Wundt macht die un-

mittelbare, volle Erfahrung der Erlebnisse nicht nur zum Ausgangspunkt seiner erkenntnistheoretischen Betrachtungen, sondern auch zum Richtpunkt metaphysischer Überlegungen über das Sein der Dinge. Die verstandesgemässe Bestimmung gewisser Seiten oder Bestandteile dieser unmittelbaren Wirklichkeit, wie sie in den einzelnen Wissenschaften, insbesondere in der Naturwissenschaft und der Psychologie, geübt wird, erscheint nach Wundt sogar als eine künstliche Scheidung, die nur begriffliche, nicht aber reale Ergebnisse zustande bringt. So hat sich das Verhältnis zwischen Vernunft und Wirklichkeit völlig umgekehrt, und ganz parallel damit ist die Wertschätzung gegangen, die beiden Faktoren innerhalb der weiteren Lebenskreise zuteil wird.

14. Eine Übersicht über die Literatur zur Metaphysik würde einer Übersicht über die philosophischen Systeme aller Zeiten gleichkommen. Wir beschränken uns deshalb darauf, zwei kleinere Schriften anzuführen, die, von verschiedenen Standpunkten aus abgefasst, so recht einen Einblick in den Mangel an Allgemeingültigkeit in metaphysischen Darstellungen gewähren können. Es sind das die »Grundzüge der Metaphysik« von Dieterich, 1885, und die »Elemente der Metaphysik« von Deussen, 3. Aufl. 1902. Jene sind im Geiste Lotzes, diese im Sinne Schopenhauers verfasst. Ferner sei ein bedeutendes Werk der modernen englischen Philosophie, das auf einer Analyse der unmittelbaren Erfahrung aufgebaut ist, *The Metaphysic of Experience* von Th. H. Hodgson (4 Bde., 1898), genannt und auf eine durchaus kritisch gehaltene »Geschichte der Metaphysik« von E. v. Hartmann (2 Bde., 1899—1900) hingewiesen. Endlich sei noch die durch Scharfsinn und Klarheit ausgezeichnete, auf der modernen Naturwissenschaft und Psychologie beruhende »Einführung in die Metaphysik« von G. Heymans, 1905, empfohlen.

§ 5. Die Erkenntnistheorie.

1. Der Name »Erkenntnislehre« findet sich neben den älteren »Theorie des Erkenntnisvermögens« und »Kritik des Erkenntnisvermögens«, wie es scheint, zuerst am Anfang des 19. Jahrh., und zwar in Beziehung auf das, was Kant in seiner »Kritik der reinen

Vernunft« geleistet hatte. Noch später (bei E. Reinhold 1832) taucht der heute üblichere Ausdruck »Erkenntnistheorie« auf. Gegenwärtig versteht man unter Erkenntnistheorie oder Erkenntnislehre im weiteren Sinne die Wissenschaft von den materiellen und formalen Prinzipien der Erkenntnis, im engeren Sinne dagegen nur die Disziplin, die sich mit den materiellen Prinzipien der Erkenntnis beschäftigt (vgl. § 4, 2). Der Name Logik wird gleichfalls oft für jene weitere Aufgabe in Anspruch genommen, während sein Begriff im engeren Sinne die Wissenschaft von den formalen Prinzipien der Erkenntnis bedeutet. Wir akzeptieren die Bestimmung beider Begriffe nur in dem engeren Sinne und fassen deshalb Erkenntnistheorie und Logik als die beiden sich ergänzenden Disziplinen auf, von denen die eine den allgemeinsten Inhalt, die andere die allgemeinsten Formen der Erkenntnis behandelt. Mit einem einheitlichen Namen kann man sie beide als Wissenschaftslehre nach dem Vorgange Fichte's (vgl. § 2, 5) bezeichnen. Die Erkenntnistheorie wird nach dieser Auffassung zu einer Wissenschaft von den Grundbegriffen oder Kategorien (z. B. Ding, Veränderung, Abhängigkeit) und von den Grundsätzen oder Axiomen (z. B. den logischen Grundgesetzen, dem Kausalprinzip) aller besonderen Wissenschaften. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist unter dem Titel einer *Philosophia prima* zuerst von Fr. Bacon aufgestellt worden (vgl. § 3, 3).

2. Im Altertum ist die Erkenntnistheorie nicht als besondere Disziplin gepflegt worden. Bei Platon finden sich in dem, was er Dialektik (vgl. § 3, 1) nennt, bei Aristoteles in der Metaphysik (vgl. § 4, 1) erkenntnistheoretische Untersuchungen, aber eine Scheidung dieser von den eigentlich metaphysischen oder den spezifisch logischen Erörterungen ist hier noch nicht vollzogen. Die Hauptfragen, die in der antiken Philosophie das erkenntnistheoretische Denken beherrschen, sind die nach der Wahrheit und Allgemeingültigkeit des Erkennens und Wissens. Dagegen treten ganz zurück die in der Folgezeit so bedeutungsvoll gewordenen Erwägungen über die subjektiven und objektiven Faktoren des Erkennens, über den Anteil der Gegenstände und des erkennenden Subjekts an dem Zustandekommen der Wahrnehmung oder der begrifflichen Erkenntnis, ferner die Bestimmung der Grenzen der

Erkenntnis und die Angabe des Wesens der reinen (von allen Zutaten unserer Reflexion befreit gedachten) Erfahrung.

Als den eigentlichen Begründer einer Erkenntnistheorie als selbständiger Disziplin darf man den englischen Philosophen John Locke ansehen, dessen Hauptwerk, *An Essay concerning Human Understanding*, 1690 erschienen [1]), die erste systematische Untersuchung über den Ursprung, die Bestandteile, das Wesen, die Arten und Gewissheitsgrade der Erkenntnis genannt werden muss. Die allgemeine Quelle aller Erkenntnis fand Locke in der äusseren und inneren Wahrnehmung (*sensation* und *reflection*). Die Vorstellungen (Ideen), die wir der einen oder anderen oder beiden verdanken, sind einfach oder zusammengesetzt. Jene (die einfachen Ideen), wie z. B. die Sinnesqualitäten (Farben, Töne u. dgl.), die Vorstellungen des Raumes, des Wollens, der Kraft, bilden ein Inventar von Elementen aller Erkenntnis, durch deren Kombination die zusammengesetzten Ideen entstehen. Diese werden von Locke in Beschaffenheiten (*modes*), Dinge (*substances*) und Beziehungen (*relations*) eingeteilt. Das Erkennen definiert er als die Auffassung der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Vorstellungen. Zuletzt versucht er festzustellen, welche Erkenntnisse den Charakter der Gewissheit, welche bloss den der Wahrscheinlichkeit an sich tragen.

3. An Locke's «Versuch über den menschlichen Verstand» haben sich in England die erkenntnistheoretischen Schriften von George Berkeley († 1753) und von David Hume (vgl. § 4, 6) angeschlossen. Jener suchte in seinen «Prinzipien der menschlichen Erkenntnis» [2]) (1710) zu zeigen, dass die Dinge ausser uns nur Perzeptionen wahrnehmender Geister seien, und dass es keine abstrakten, keine Allgemeinvorstellungen gebe. Hume wurde in seinem Hauptwerk, dem «Traktat über die menschliche Natur» [3]) und in

[1]) Die beste englische Ausgabe von Fraser, 2 Bde. 1894, deutsche Übersetzung in Reclams Universal-Bibliothek.

[2]) *A Treatise concerning the Principles of human Knowledge* (beste Ausgabe von Fraser), deutsch in der Philos. Bibliothek.

[3]) *Treatise on human Nature* 1739—1740 (beste Ausgabe von Green and Grose), dessen erster, erkenntnistheoretischer, vom Verstande handelnder Teil von Lipps deutsch herausgegeben ist, 2. Aufl. 1904.

der kleineren, populärer gehaltenen «Untersuchung über den menschlichen Verstand» 1748 durch eine scharfe Kritik einiger Grundbegriffe und Grundsätze, wie Raum und Zeit, Substanz und Kausalität, dazu geführt, die zweifellose Gewissheit aller auf Erfahrung beruhenden menschlichen Erkenntnis überhaupt zu bestreiten. Beide haben mit der Annahme, dass unsere Vorstellungen und deren Verknüpfungen die einzige Grundlage unseres Wissens bilden und dass sich dieses als sinnvoll und berechtigt nur durch seine Zurückführbarkeit auf Vorstellungen und deren Gesetze ausweisen könne, die einflussreiche psychologische Methode, den Psychologismus in der Erkenntnistheorie zur Geltung gebracht. Es handelt sich aber, wie hier gleich bemerkt sein mag, für diese Wissenschaft nicht darum, was die Grundbegriffe und Grundsätze in unserem Geiste, sondern darum, was sie in den Wissenschaften, die sie als Voraussetzungen gebrauchen, bedeuten.

In Deutschland hat Leibniz in einem besonderen Werk, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, das er wegen des inzwischen erfolgten Todes von Locke nicht herausgab, und das so erst 1765 aus dem Nachlass von Leibniz veröffentlicht wurde, eine Kritik der Locke'schen Anschauungen geliefert. Seine Ausführungen wenden sich zunächst gegen die Bekämpfung der angeborenen Ideen, der Locke das erste Buch seines Werkes gewidmet hatte. Der Anlage nach, virtuell, unbewusst können Begriffe und Grundsätze vor der ihre Entfaltung im Bewusstsein bedingenden Erfahrung im Geiste sein, während sie nur durch eine besonders auf sie gerichtete Aufmerksamkeit aktuell und bewusst werden. Ferner stellt Leibniz den empirischen Erkenntnissen, die nicht notwendig sind, die Vernunftwahrheiten der Logik oder der Mathematik gegenüber, deren Evidenz gerade darauf beruhe, dass sie *a priori*, vor aller Erfahrung in uns wurzeln.

4. Auf den gleichen Nachweis eines Besitzes *a priori* ist nun auch das Denken desjenigen Mannes gerichtet, der nach Locke den grössten Anstoss zur Begründung einer Erkenntnistheorie gegeben hat: Kant's. Angeregt durch die kritischen Erörterungen von Hume, der ihn zuerst aus dem «dogmatischen Schlummer» gerissen, versuchte er, die ihm feststehende Tatsache einer allgemeingültigen, wissenschaftlichen Erkenntnis in der Mathematik und der mathe-

matischen Naturwissenschaft zu erklären, und gelangte dabei zu der Voraussetzung von Elementen *a priori* in der sinnlichen wie in der Verstandeserkenntnis. Raum und Zeit sind die Formen aller Wahrnehmung, die «im Gemüte *a priori* bereit liegen» und eine allgemeingültige Raum- und Zahlenwissenschaft möglich machen. Zwölf Kategorien bilden in ähnlicher Weise den Stammbesitz unseres Verstandes und lassen naturwissenschaftliche Grundsätze über Materie, Veränderung und gesetzmässige Verknüpfung der Erscheinungen aufstellen. In dem *a priori* also, das bei Kant noch stark den Charakter einer angeborenen Geistesbeschaffenheit an sich trägt, bei den modernen Vertretern der Kant'schen Erkenntnistheorie, den Neukantianern, dagegen bloss die korrektere Bedeutung einer von der Erfahrung unabhängigen logischen Voraussetzung wissenschaftlicher Erkenntnis erhalten hat — in diesem *a priori* also wurzelt die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit unserer Aussagen über die Gegenstände. Aber die wissenschaftliche Anwendung dieser «reinen» Stammbegriffe und Grundsätze ist zugleich nach Kant auf das Gebiet möglicher Erfahrung, auf Immanentes eingeschränkt; eine Metaphysik aus «reiner Vernunft» ist als Wissenschaft unmöglich (vgl. § 4, 4). Nur ein Gebrauch wird den metaphysischen Ideen auch im Dienste wissenschaftlicher Arbeit zugestanden. Als regulative Prinzipien wirken sie nämlich anregend auf die Bearbeitung der Erfahrungstatsachen. Ohne selbständigen Gehalt und Wert, geben sie der Forschung eine Richtung, werden sie zu fruchtbaren Maximen für Gliederung und Zusammenfassung des Wissens. In aller Erkenntnis die sie durchwaltende Einheit, die im einzelnen herrschende Mannigfaltigkeit und die hier zugleich bestehende Verwandtschaft zur Geltung zu bringen, die Welt so betrachten zu lassen, als ob sie ein in sich abgeschlossenes System wäre, das ist die bescheidenere, aber für den Fortschritt der Wissenschaft bedeutungsvollere Aufgabe der Ideen als regulativer Prinzipien. Die Werke, in denen Kant seine erkenntnistheoretischen Anschauungen dargelegt hat, sind die schon erwähnte «Kritik der reinen Vernunft», 1781, und die «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik», 1783.

3. Unter anderen Namen erscheint die Erkenntnistheorie bei den unmittelbaren Nachfolgern Kant's. Die Fichte'sche Bezeichnung dafür, «Wissenschaftslehre», haben wir schon oben erwähnt

vgl. § 5, 1). In der Ausführung dieser Disziplin gelangt Fichte zu bestimmten metaphysischen Anschauungen über das Prinzip der Welt und geht er über den Rahmen einer eigentlichen Erkenntnistheorie weit hinaus. Das gleiche müssen wir von der Identitätsphilosophie Schelling's, von der Logik Hegel's, von der Metaphysik Herbart's und von der Lehre Schopenhauer's sagen. Von einer reinlichen Abgrenzung erkenntnistheoretischer Erwägungen ist hier überall nicht die Rede. Seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts wird in Deutschland das Bestreben nach einer gesicherten Erkenntnistheorie als Grundlage der gesamten Philosophie und als einer zuverlässigen Kritik der aus einzelwissenschaftlichen Bestimmungen gezogenen Folgerungen mächtig. Der Materialismus, die metaphysische Annahme, dass die Materie das Prinzip aller Dinge sei, gab die unmittelbare Veranlassung zu der mit diesem Bestreben verknüpften Rückkehr zu Kant. Die spekulative Philosophie Hegel's erlag dem Ansturm der Erfahrungsdisziplinen und dieser vorsichtigen neuen Philosophie, und es begann eine langsame Restauration der philosophischen Wissenschaft. Gegenwärtig fordert man von einem Philosophen vor allem eine gründliche Orientierung in der Erkenntnistheorie, und man ist vielfach geneigt, in ihr die Philosophie überhaupt, soweit sie Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung erheben kann, zu erblicken. Diese Wertschätzung der Erkenntnistheorie hat sich auch auf andere Wissenschaften übertragen. Hervorragende Naturforscher, wie Helmholtz, Fick, Mach, Ostwald u. a., haben sich bemüht, die erkenntnistheoretischen Grundfragen ihrer Wissenschaft zu beantworten. Gleiche Bestrebungen sind auch in den Geisteswissenschaften hervorgetreten, wofür die ausgedehnte Diskussion über die Prinzipien und Methoden der Geschichts- und der Religionswissenschaft Zeugnis ablegt.

6. Die Erkenntnistheorie ist durch diesen Entwicklungsgang allmählich zur Fundamentalwissenschaft geworden, die sich neben der Logik um eine Grundlegung aller besonderen Erkenntnisse bemüht. Während die Metaphysik dort beginnt, wo die Einzelwissenschaften enden, heben diese dort an, wo Erkenntnistheorie und Logik ihre Arbeit getan haben. So ist die Philosophie in diesen ihren Disziplinen das wahre A und O aller Wissenschaft. Aber diese Auffassung ist nur dann berechtigt, wenn man die Erkennt-

nistheorie nicht zu einem Teil oder zu einer Anwendung der Psychologie macht. In Locke hat John Stuart Mill (vgl. § 6, 4) nicht mit Unrecht den Begründer einer analytischen Psychologie gesehen, noch deutlicher tritt diese Tendenz bei Hume hervor. Kant dagegen hat wiederholt darauf hingewiesen, dass man die Theorie und Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens von der Einmischung psychologischer Gesichtspunkte frei zu halten habe. Der Streit zwischen beiden Richtungen ist noch nicht abgeschlossen, in der Gegenwart sind z. B. Heymans, Lipps und Ladd Vertreter der psychologischen, Cohen, Riehl, Schuppe, Wundt der transzendentalen Auffassung, wie wir sie kurz nennen wollen. Eine Entscheidung lässt sich deshalb so schwer treffen, weil nicht nur der Begriff und die Aufgabe der Erkenntnistheorie, sondern auch die der Psychologie verschieden bestimmt werden. Wir müssen uns hier darauf beschränken, von unserer Definition der Erkenntnistheorie aus und unter Voraussetzung des später genauer zu erörternden Begriffs der Psychologie unsere Stellung zu diesem Gegensatz der Richtungen darzulegen. Erkenntnistheorie ist für uns die Lehre von den Grundbegriffen und Grundsätzen als den materialen Voraussetzungen aller besonderen Wissenschaften, vorgefundener Gegenstand der Psychologie aber ist nach unserer Ansicht die unmittelbare Erfahrung, soweit diese von erfahrenden Individuen abhängig ist.

7. Nun ist es zweifellos, dass alle Begriffe und Urteile, also auch die Kategorien und Axiome, falls sie überhaupt in unserem Bewusstsein hervortreten, zur unmittelbaren Erfahrung gehören und von erfahrenden Individuen abhängig sind. Insofern können sie auch den Gegenstand einer psychologischen Untersuchung bilden. Diese wird schildern, in welcher Form sie innerhalb solcher Erfahrung vorkommen und in welchem Zusammenhange und nach welchen Gesetzen sie sich miteinander verknüpfen. Sie wird ferner die besonderen individuellen Bedingungen angeben, welche der mannigfaltigen Beschaffenheit dieser Bewusstseinstatsachen zugrunde liegen, und den Entwicklungsprozess, der sie entstehen lässt, eingehend erforschen. Dabei werden auch die psychischen Vorgänge, Zustände und Fähigkeiten, die an ihrer Erscheinungsweise und ihrer Erzeugung einen nachweisbaren Anteil haben, berührt werden müssen. So wird auf Sinne und Gedächtnis, auf Ideenassoziation und Denken,

vielleicht auch auf anatomisch-physiologische Fragen Rücksicht zu nehmen sein. So wichtig und umfangreich auch eine derartige Untersuchung ist, so hat sie doch mit der logischen Beziehung der Begriffe und Urteile zueinander, mit dem Inhalt derselben als logischer Voraussetzung für andere Begriffe und Urteile, mit ihrer Geltung innerhalb des Gebiets, für welches sie behauptet, mit ihrem Wert für die Erkenntnis, zu deren Gewinnung sie benutzt werden, nichts zu tun. Das alles sind objektive und zugleich ideale Verhältnisse, auf deren Verwirklichungsart im Bewusstsein und auf deren Entstehung innerhalb eines denkenden und erkennenden Individuums es nicht ankommt.

8. Aber, so könnte man sagen, irgendwie gedacht, erkannt werden, also im Geiste repräsentiert sein müssen auch diese logischen Beziehungen, wenn sie bestehen sollen. Ohne einen Denkenden kein Gedanke und keine Beziehung von Gedanken zueinander. Das ist unbestreitbar richtig, und wir sind keineswegs gesonnen den Gedanken mit Platon eine aussergeistige Realität zuzuschreiben. Aber so wenig die Naturwissenschaft dadurch zu einer Lehre von den Sinneswahrnehmungen wird, dass diese das unentbehrliche Hilfsmittel für die Erkenntnis der Naturerscheinungen sind, so wenig die Kunstwissenschaft deshalb in eine Theorie der menschlichen Willenshandlungen hineingehört, weil ohne solche Tätigkeiten keine Kunst existierte, so wenig kann die Erkenntnistheorie eine Psychologie des Erkennens und Wissens bloss darum genannt werden, weil die Kategorien und Axiome nur durch einen Verstand, der weiss und erkennt, eine Bewusstseinsexistenz haben. Denn im Bewusstsein ist die Erkenntnis nicht nur an individuelle Bedingungen gebunden, sondern auch mit anderen Vorgängen verknüpft, die sie nicht in ihrer selbständigen Gesetzmässigkeit, in ihrer systematischen Abgeschlossenheit zur Geltung kommen lassen. Die Wissenschaft ist nicht das Werk einzelner, sondern aus der gemeinsamen Arbeit vieler auf das gleiche Ziel gerichteter Forscher hervorgegangen. Sie ist zugleich ihrem Sinn und Gehalt nach von Gefühlen und zufälligen Erlebnissen, denen im Bewusstsein für das Denken und Erkennen eine massgebende Bedeutung oft genug zukommt, unabhängig. Und so ist denn auch die Methode, die dazu dient, die Geltung eines Grundbegriffs bezw. Grundsatzes zu ermitteln, von

der in der Psychologie geübten, d. h. von der Sammlung und Sichtung der Beobachtungen an Bewusstseinserscheinungen, wesentlich verschieden. Kant hat sie als die transzendentale Methode bezeichnet. Sie besteht in der Feststellung und Bearbeitung, in einer systematischen Untersuchung der in logischer Hinsicht und insofern *a priori* geltenden inhaltlichen Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis. Man kann daher auch sagen: die Kategorien und Axiome der Wissenschaft existieren nur, soweit sie gelten, d. h. soweit sie bestimmten Aufgaben und Zwecken der Begründung, den Anforderungen eines logischen Zusammenhanges dienen und nachkommen. Diese Funktion derselben kann aber durch eine blosse Analyse dessen, was wir meinen, wenn wir Ausdrücke wie Raum und Zeit, Subjekt und Objekt, Substanz und Kausalität gebrauchen oder uns ihren Inhalt in einem zufälligen Bewusstseinsakt zu vergegenwärtigen suchen, nicht zureichend bestimmt werden. Die Leistung eines Begriffs im Rahmen der Wissenschaft, die ihn verwendet, und die Beschaffenheit desselben in einem ihn enthaltenden Denkakt sind nicht identisch. Jene festzustellen ist Aufgabe der Erkenntnistheorie in ihrer transzendentalen Bedeutung.

9. Als eine erste Aufgabe der Erkenntnistheorie in diesem Sinne können wir die Bestimmung des Begriffs eines Wissensinhalts überhaupt bezeichnen oder die Frage nach der Möglichkeit des Wissens. Die Beantwortung dieser Frage führt zur Analyse der für das Wissen bestehenden inhaltlichen Voraussetzungen, wie sie in seinem Gegenstande und dessen Bestimmungen vorliegen, und zu einer Festsetzung der Grenzen zwischen Glauben und Wissen, zwischen Wahrscheinlichkeit und Gewissheit. Damit gelangt man zugleich zur Unterscheidung des Transzendenten und des Immanenten, dessen, was jenseits aller Erfahrung liegt, und des in ihr Enthaltenen, ebenso zu der Gegenüberstellung der im Bewusstsein gegebenen Wirklichkeit und der auf Grund derselben von den Erfahrungswissenschaften erforschten, vom Bewusstsein unabhängigen Realität; ferner zu dem Problem des sachlichen (nicht psychologisch angebbaren) Ursprungs der Erkenntnis und damit zu dem Gegensatz des *a priori* und des *a posteriori*, dessen, was in unserer Erkenntnis unabhängig, und dessen, was in ihr abhängig von der Erfahrung erscheint. Diesen allgemeinsten Aufgaben der

Erkenntnistheorie treten an zweiter Stelle eine Reihe speziellerer gegenüber, welche besondere Arten von Wissensinhalten in Form von Grundbegriffen und Grundsätzen der Einzelwissenschaften erörtern, die aber sämtlich das miteinander gemein haben, dass ihre Geltung über das Gebiet bestimmter Wissenschaften hinausreicht, und darum innerhalb einer solchen ihre erschöpfende Behandlung nicht finden und nicht finden können. Da wir kein System im einzelnen durchführen wollen, so sei zur Ergänzung der bereits oben (§ 5, 1) erwähnten Beispiele nur auf Begriffe, wie Wesen, Gleichheit, Ähnlichkeit, Verschiedenheit, und auf die aus ihnen sich ergebenden Grundsätze aufmerksam gemacht. Neben diesen inhaltlichen Voraussetzungen aller Einzelwissenschaften kommen in der Erkenntnistheorie noch gewisse speziellere Begriffe und Urteile zur Behandlung, die nur bestimmten Gruppen von Einzelwissenschaften gemeinsam sind. Dazu gehören die Begriffe der Materie, der Energie, des Lebens, der Seele, des Wertes, das *principium individuationis*, nach dem ein Erfahrungsinhalt nur durch die Angabe seiner Stellung im Raume und in der Zeit individuell bestimmt werden kann, das Axiom des psychophysischen Parallelismus (vgl. § 8, 5) u. dergl. m. In der Regel jedoch werden derartige besondere Aufgaben in speziellen philosophischen Disziplinen, wie in der Naturphilosophie oder der Psychologie, zur Sprache gebracht.

10. Dass eine solche Bestimmung der Erkenntnistheorie, die sie mit der älteren Ontologie (vgl. § 4, 1) und mit der modernen Gegenstandstheorie (vgl. § 6, 9) in nahe Beziehung bringt, ihr in der Tat die Bedeutung einer philosophischen Grundwissenschaft gewährt, bedarf keines besonderen Beweises. Dagegen muss noch darauf hingewiesen werden, dass die materialen Voraussetzungen der Erkenntnis erst aufzufinden sind, bevor sie eine systematische Behandlung erfahren können. Dazu bedarf es einer gründlichen Einsicht in den Betrieb der einzelnen Wissenschaften. Man muss über die blosse Redeweise hinwegzusehen, die Grundbegriffe und Axiome auch da zu entdecken verstehen, wo sie nicht besonders ausgedrückt werden oder die Darstellungsform ihre Anwendung verhüllt. Wenn z. B. in der modernen Naturwissenschaft sich die Tendenz geltend macht, das Kausalitätsprinzip zu eliminieren, so lässt sich zeigen, dass damit nur der Name oder ein unhaltbarer Begriff dieses Namens

ausgeschieden wird. Auf die logischen Zusammenhänge, nicht auf die Worte kommt es an. Die Erkenntnistheorie artet zu einer unfruchtbaren Dialektik aus, wenn ihre Bemühungen nicht von einem zureichenden Studium des Inhalts der Einzelwissenschaften getragen sind. Da sich die Voraussetzungen zu ihren Anwendungen wie das Allgemeine zum Besonderen verhalten, so ist es jedoch nicht notwendig alle Anwendungen zu kennen. Wäre das letztere erforderlich, so würde dem Erkenntnistheoretiker Unmögliches zugemutet werden. Beruht aber das, was er ausführt, auf der verlangten Einsicht, dann hat er auch den Beruf des Kritikers gegenüber den Einzelwissenschaften und vermag er bestimmenden Einfluss auf deren prinzipielle Teile zu gewinnen.

11. Unabhängigkeit von der Metaphysik, wie wir sie definiert haben, müssen wir endlich der Erkenntnistheorie zusprechen. Die Voraussetzungen des Wissens dürfen durch dessen hypothetischen Abschluss keine Veränderung oder Umbildung erleiden. Dagegen ist die Metaphysik umgekehrt von der Erkenntnistheorie in nicht unbeträchtlichem Masse abhängig. Denn jede Erweiterung unserer Erkenntnis hat sich unweigerlich nach den Voraussetzungen aller zu richten. Die Wahrscheinlichkeit einer angenommenen Ergänzung des Wissens wird mit in erster Linie nach dem Verhältnis zu beurteilen sein, in dem sie zu den bewährten Grundbegriffen und Grundsätzen steht. Derjenige z. B., der dem Kausalitätsprinzip zum Trotz eine Freiheit, d. h. eine Ursachlosigkeit des Willens in seiner Metaphysik vertritt, bringt diese Lehre von vornherein um ein erhebliches Mass von Wahrscheinlichkeit. Eine wissenschaftliche Metaphysik ist nur in genauer Übereinstimmung mit der Erkenntnistheorie denkbar. Doch hat sich diese ihrerseits dem Fortschritt der Wissenschaft anzupassen, wenn anders sie ihrer transzendentalen Aufgabe gerecht werden soll. Eine Revision der Grundbegriffe und Grundsätze wird zum Bedürfnis, sobald neue Erkenntnise sich den bisher angenommenen wissenschaftlichen Voraussetzungen nicht unterordnen lassen.

12. Bei der schwankenden Bedeutung des Namens Logik (vgl. § 5, 1) finden sich die erkenntnistheoretischen Anschauungen vielfach in Werken dieses Namens niedergelegt, die zugleich der eigentümlichen Aufgabe einer Logik im engeren Sinne gerecht werden

wollen. Daher seien hier bloss die Forscher der Gegenwart erwähnt, die in ihren Darstellungen der Logik auch der Erkenntnistheorie eine Stelle eingeräumt haben, während wir diese Werke selbst erst im nächsten Paragraphen mitteilen wollen: Schuppe, Lotze, Wundt und Cohen. Dazu kommen nun einige rein erkenntnistheoretisch gehaltene Schriften:

A. Riehl: Der philosophische Kritizismus, 2 Bde. 3 Teile, 1876—1887; 2. Aufl. I. 1908 (enthält im ersten Bande eine mit Locke beginnende und mit Kant schliessende historische Darstellung).

J. Volkelt: Erfahrung und Denken, 1885.

R. Avenarius: Kritik der reinen Erfahrung, 2 Bde. 1888—1890; 2. Aufl. 1907—1908.

Heymans: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, 2 Bde. 2. Aufl. 1905 (darin auch ein kurzer Abriss der Logik).

L. T. Hobhouse: *The Theory of Knowledge,* 1896 (gilt als die erste reine Darstellung der Erkenntnistheorie *(Epistemology)* in englischer Sprache).

E. v. Hartmann: Kategorienlehre, 1896 (behandelt die allgemeinsten und wichtigsten Beziehungsformen der Sinnlichkeit und des Denkens).

G. T. Ladd: *Philosophy of Knowledge. An Inquiry into the Nature, Limits, and Validity of Human Cognitive Faculty,* 1897.

Fred Bon: Dogmen der Erkenntnistheorie, 1902 (in Dialogform gehaltene anregende Erörterung gewisser Grundprobleme der Erkenntnistheorie).

F. Dreyer: Studien zur Methodenlehre und Erkenntniskritik, 2 Bde. 1895—1903.

E. Mach: Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zu einer Psychologie der Forschung, 2. Aufl. 1906.

R. Hönigswald: Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre, 1906.

G. F. Lipps: Mythenbildung und Erkenntnis, 1907 (entwickelt die Grundlagen der Mathematik, Naturwissenschaft und Psychologie).

L. Nelson: Über das sogenannte Erkenntnisproblem, 1908 (zeigt die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie als einer Wissenschaft von der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis).

J. Cohn: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908 (scheidet nicht Erkenntnistheorie und Logik voneinander).

A. Messer: Einführung in die Erkenntnistheorie, 1909.

Für das erste Studium dürfte sich das Buch von Messer am meisten empfehlen.

Zur Geschichte der Erkenntnistheorie sind hervorzuheben:

E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 2 Bde. 1906—1907.

R. Herbertz: Studien zum Methodenproblem, 1910.

§ 6. Die Logik.

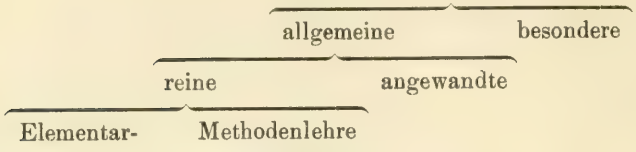
1. Die Logik ist im Sinne einer Wissenschaft von den formalen Prinzipien der Erkenntnis durch Aristoteles begründet worden. Zwar gibt es Beiträge und Ansätze dazu schon aus früherer Zeit, insbesondere hat Platon Erörterungen über die Begriffsbildung, über die Einteilung, über das deduktive Verfahren in verschiedenen seiner Dialoge gebracht. Aber erst durch Aristoteles ist die Logik zu einer selbständigen Disziplin erhoben worden und hat sie eine systematische Gliederung nach gewissen Teilen erfahren. Analytik (*τὰ ἀναλυτικά*) nennt er die Lehre vom Schluss und Beweis, und zwar handeln *τ. ἀ. πρότερα* (*priora*) vom Schluss, *τ. ἀ. ὕστερα* (*posteriora*) vom Beweis, von den Definitionen, von den Einteilungen und von den durch induktives Verfahren zu erkennenden Grundsätzen. Als Topik (*τὰ τοπικά*) bezeichnet er die Lehre von den dialektischen Wahrscheinlichkeitsschlüssen, wozu sachlich auch die „sophistischen Widerlegungen“ (*σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*) gerechnet werden können. Das Buch *περὶ ἑρμηνείας* hat den Satz und das Urteil zum Gegenstand, das Buch *περὶ κατηγοριῶν* (von zweifelhafter Echtheit) behandelt die Grundbegriffe. Die Herausgeber und Erklärer der aristotelischen Schriften nannten alle diese logischen Abhandlungen in ihrer Gesamtheit *ὄργανον* (Organon) und die hier dargestellte Wissenschaft Logik, während Aristoteles selbst sie als Analytik bezeichnet hatte. Die Stoiker, unter denen besonders Zenon († 264 v. Chr.) und Chrysippos († 209 v. Chr.) zu erwähnen sind, ergänzten die aristotelische Logik teils durch erkenntnistheoretische Erörterungen, teils durch die Lehre von den hypothetischen und disjunktiven Schlüssen. Einiges aus dem Organon, zunächst nicht gerade das Wichtigste, ging unter dem Namen Dialektik in den mittelalterlich-christlichen Schulunterricht über. Seit dem 12. Jahrhundert wurde die Kenntnis der logischen Schriften des Aristoteles eine vollständigere. Die Scholastik hat namentlich die Syllogistik, die Schlusslehre, in üppigem Formalismus spezialisiert. Es wurden die verschiedenen erlaubten und unerlaubten Schlüsse mit Rücksicht auf die allgemeine oder besondere Form der in ihnen vorkommenden Urteile und mit Bezug auf die affirmative oder negative Qualität derselben abgeleitet. Daneben spielte der Streit zwischen dem

Nominalismus und dem Realismus (mit welchen Namen nur die hauptsächlichsten Gegensätze in der Auffassung der Allgemeinbegriffe bezeichnet sind) eine grössere Rolle. Jener behauptet, dass die allgemeinen Begriffe, wie z. B. Mensch, Liebe, nur Namen seien (*universalia sunt nomina*), dieser dagegen hält sie für reale Bestimmungen oder für das eigentliche Wesen der durch sie gedachten Gegenstände (*universalia sunt realia*).

2. In der Neuzeit erhält sich zunächst das Studium der aristotelischen Logik und ihrer späteren Bearbeiter. Auch in den protestantischen Schulen wird es durch Melanchthons Behandlung der »Dialektik« gepflegt. Aber der allgemeine, die Anfänge der neueren Philosophie überhaupt charakterisierende Kampf gegen Aristoteles und die Scholastik macht sich daneben in verschiedenen Formen mehr oder weniger heftig und radikal auch in der Logik geltend. Petrus Ramus († 1572) zwar weicht tatsächlich viel weniger von der aristotelischen Lehre ab, als er selbst in seiner eifrigen Polemik gegen sie behauptet. Sein Verdienst besteht in einer Systematisierung der Logik, die sich mit geringen Differenzen bis auf unsere Tage erhalten hat. Er unterscheidet nämlich vier Teile: die Lehre vom Begriff, vom Urteil, vom Schluss und von der Methode. Bacon geht bereits energischer vor, indem er den Syllogismus und das deduktive Verfahren überhaupt, weil es die Erkenntnis nicht fördere, keinen Fortschritt in der Wissenschaft anbahne, verwirft und ihnen gegenüber die Induktion als den eigentlichen und normalen Weg der wissenschaftlichen Erkenntnis preist. Schon in dem Titel seines hierher gehörigen Werkes *Novum Organon* (1620) deutet er seinen Gegensatz zu Aristoteles an. So wenig das Verfahren, das Bacon als das induktive beschreibt, nach unserer heutigen Kenntnis der Dinge als die in der Naturwissenschaft geübte Forschungsmethode gelten darf, so ist doch die Anregung, die er der Logik dadurch gab, dass er sie auf die von der empirischen Wissenschaft erfolgreich angewandten Methoden als eigentlichen Gegenstand der Untersuchung hinwies, als eine sehr bedeutende anzuerkennen. Dem gleichen Gesichtspunkt entspringen die logischen Vorschriften des Descartes. Abgesehen von seinem Kriterium der Wahrheit, wonach nur dasjenige als wahr betrachtet werden darf, was klar und deutlich erkannt wird, hat er sich damit be-

gnügt, eine Zerlegung der Schwierigkeiten, eine Ordnung der Gedanken und vollständige Übersichten oder Aufzählungen zu fordern. Aus seiner Schule ist eine der einflussreichsten Darstellungen der Logik, die sogenannte Logik von Port-Royal: *la logique ou l'art de penser* 1662 hervorgegangen, worin, wenn auch in kritischer Auswahl, die aristotelische Logik wieder Aufnahme fand. Ebenso verfuhr Hobbes, der das Organon als ein herrliches Muster der wahren Logik rühmt. In seinen, sowie in den Erörterungen seiner Nachfolger in England spielt namentlich das Verhältnis von Denken und Sprechen, die Theorie der Worte als der Zeichen (*terms*) für das Vorgestellte und Gedachte, eine bedeutende Rolle. Zugleich erscheint hier, wie bei den kontinentalen Philosophen, die Mathematik, besonders die Geometrie, als das Ideal einer logisch aufgebauten Wissenschaft. Darum wird auch in der Philosophie die *geometrica methodus* möglichst bevorzugt.

3. Nach Chr. Wolff ist die Logik die propädeutische Wissenschaft für alle Philosophie (vgl. § 3, 4). Er teilt entsprechend seiner sonstigen Gewohnheit auch die Logik in eine theoretische und eine praktische Disziplin. Während jene die Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss in aristotelischer Auffassung behandelt, liefert diese methodisch-technische Vorschriften für die Erkenntnis, das Lesen und Schreiben von Büchern, das Disputieren, das Lehren u. dgl. Kant erklärt von der Logik, dass sie, seit Aristoteles sie begründet, keinen Schritt rückwärts habe tun dürfen und keinen Schritt vorwärts habe tun können und somit geschlossen und vollendet zu sein scheine. Die Einmengung psychologischer und metaphysischer Betrachtungen bezeichnet er nicht als eine Vermehrung, sondern als eine Verunstaltung; Ursprung und Gegenstand des Denkens kommen für die Logik nicht in Betracht. Er bestimmt sie als eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs nach Prinzipien *a priori*, wie der Verstand denken soll, stellt sie also einerseits unter dem Gesichtspunkt des Zweckes, als technische oder normative Disziplin dar und schreibt ihr andererseits einen lediglich formalen Betrieb zu. Seine Einteilung der Logik lässt sich am besten in folgender Tabelle übersehen:



Hiervon hat sich namentlich die Unterscheidung der Elementar- und der Methodenlehre, wobei jene von dem Begriff, dem Urteil und dem Schluss zu handeln hat, bis in die Gegenwart erhalten. Daneben hat Kant den Namen »transzendentale Logik« für denjenigen Teil seiner Erkenntnistheorie in der Kritik der reinen Vernunft gebraucht, der im Gegensatz zur »transzendentalen Ästhetik«, der Lehre von den Anschauungsformen, eine Untersuchung der Kategorien, Grundsätze und Vernunftideen enthält (vgl. § 5, 4).

Nach Kant ist Herbart gleichfalls für eine rein formale, von allem Erkenntnisinhalt absehende Behandlung der Logik eingetreten, und diesem Programm entsprechend hat der Herbartianer Drobisch eine »Neue Darstellung der Logik« (5. Aufl., 1887) ausgearbeitet. Dagegen wurde Hegel der Vertreter einer metaphysischen Logik, weil er Denken und Sein als Einheit setzte und demgemäss in der dialektischen Selbstbewegung der Begriffe das Gegenbild des realen Prozesses des Geschehens erblickte (vgl. § 3, 6). Besonders wirksam wurde diese metaphysische Logik durch die »Logischen Untersuchungen« von Trendelenburg (1840, 3. Aufl. 1870) bekämpft, worin eine vermittelnde Stellung zwischen jener und der formalen Auffassung eingenommen ist.

4. Einen epochemachenden Anstoss zur Neugestaltung der Logik hat das »System der deduktiven und induktiven Logik« von John Stuart Mill († 1872) gegeben, das zuerst 1843 erschien[1]). Nicht sowohl dadurch, dass es in Anknüpfung an die englische Tradition eine psychologische Grundlegung der Logik anstrebt (vgl. § 5, 3), als vielmehr durch die Betonung und die mit hervorragender Sachkenntnis vollzogene Durchführung des methodologischen Gesichtspunktes. Mill hat die erste eingehende, auf die Bedürfnisse und Leistungen der Einzelwissenschaften Rücksicht nehmende

[1]) *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 8. ed. 1872, deutsch von Gomperz, 2. Aufl. 1884.

Methodenlehre geliefert. Damit ist ein Fortschritt über die aristotelische Logik hinaus nicht bloss gefordert, wie bei Bacon und Descartes, sondern auch verwirklicht. Von geringerer prinzipieller Bedeutung sind die durch W. Hamilton († 1856) eingeleiteten Versuche die formale Logik dadurch zu reformieren, dass im Urteil nicht nur das Subjekt, sondern auch das Prädikat quantitativ bestimmt gedacht wird (»Quantifikation des Prädikats«). Damit erscheint das Urteil als eine Gleichung zwischen Subjekt und Prädikat. Diese Auffassung führte zu einer wesentlichen Vereinfachung in der Urteils- und Schlusslehre und liess eine mathematische Logik entstehen. In den Mittelpunkt der Elementarlehre der Logik wird gegenwärtig das Urteil gestellt, indem man als das Ziel aller Wissenschaft die Gewinnung gültiger Urteile betrachtet und, die formalen Bedingungen anzugeben, unter denen solche möglich sind, als die Aufgabe der Logik überhaupt ansieht. Damit sind die hauptsächlichsten Änderungen bezeichnet, welche diese philosophische Disziplin in der neuesten Zeit erfahren hat.

5. Zweifellos ist die Logik eine der exaktesten und abgeschlossensten philosophischen Disziplinen. Trotzdem finden wir auch hier verschiedene Behandlungsweisen und Auffassungen wirksam. Zwar die Hegel'sche metaphysische Logik gilt heute mit Recht als der verfrühte Versuch, die Einheit von Wahrheit und Richtigkeit, die ideale Übereinstimmung zwischen dem System unserer Gedanken und den gedachten Gegenständen als tatsächlich erreicht darzutun. Aber daneben haben sich eine erkenntnistheoretische, eine formale, eine psychologische und eine reine oder phänomenologische neben der schon erwähnten mathematischen Logik entwickelt. Während die erkenntnistheoretische Logik Form und Inhalt der Erkenntnis nicht voneinander trennen zu können behauptet, verzichtet die rein formale, von der Fiktion eines reinen Denkens ausgehende Logik auf jegliche Berücksichtigung eines Inhalts und der Bedeutung, welche die Formen des Denkens für die wissenschaftliche Erkenntnis tatsächlich haben. Zu einem Teil der Psychologie dagegen wird die Logik in der psychologischen Auffassung, indem das Denken und insbesondere auch das richtige Denken als ein psychischer Vorgang charakterisiert wird. Die durch Bolzano (Wissenschaftslehre, 4 Bde. 1837) angebahnte, von

Husserl (Logische Untersuchungen, 2 Bde. 1900—01) ausgebildete phänomenologische Methode beruht auf einer Analyse der Bedeutungen, dessen was mit einem Begriff oder Urteil gemeint ist. Die mathematische Logik endlich hat einen logischen Algorithmus oder Kalkul begründet. Auch insofern besteht noch ein Gegensatz zwischen den logischen Darlegungen, als man auf der einen Seite die normative Beschaffenheit, die Aufstellung von Regeln und Vorschriften für die Denktätigkeit betont, während auf der anderen Seite nur der Tatbestand des wissenschaftlichen Denkens selbst als Gegenstand einer beschreibenden oder erklärenden Untersuchung anerkannt wird. Bei diesem Widerstreit der Richtungen kann es nicht unsere Aufgabe sein, uns eingehend mit ihnen auseinanderzusetzen. Vielmehr begnügen wir uns darauf hinzuweisen, dass jede von ihnen, sofern sie nicht exklusiv zu gelten beansprucht, eine gewisse Berechtigung hat und die anderen ergänzen kann, was sich namentlich für die psychologische und mathematische Logik wird zeigen lassen. Zunächst aber wollen wir eine einheitliche und, wie wir glauben, die vorherrschende Anschauung von der Aufgabe der Logik entwickeln.

6. Schon früher (§ 5, 1) haben wir die Logik als eine Wissenschaft von den formalen Prinzipien der Erkenntnis definiert. Unter solchen Prinzipien verstehen wir nicht die Worte und Sätze, deren wir uns zu bedienen pflegen, um eine Erkenntnis darzustellen oder mitzuteilen. Mit ihnen beschäftigt sich vielmehr die Sprachwissenschaft. Ebensowenig verstehen wie darunter den bestimmten Sinn, den die einzelnen Wörter und Sätze haben, und die Gegenstände, auf die sie sich beziehen. Als formale Voraussetzungen bezeichnen wir alle diejenigen Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn eine Erkenntnis, welcher Art auch ihr Inhalt sein möge, als eine gültige, begründete, nicht als ein blosser Einfall oder eine grundlose Annahme soll angesehen werden dürfen. Zu diesen Bedingungen gehören einfachere und kompliziertere. Als eine einfachere ist z. B. die Eindeutigkeit der gebrauchten Ausdrücke oder die Bestimmtheit der Begriffe, ferner die Formulierung sinngemässer Aussagen und die Begründung einer Behauptung durch andere oder ihre Ableitung auf dem Wege des Schlusses zu betrachten. Komplizierter sind die Methoden, welche die Wissenschaften anwenden, um ihre Erkennt-

nisse zu gewinnen und die gewonnenen zu ordnen und in einen Gedankenzusammenhang zu bringen, Induktion und Deduktion, Klassifikation und Beweis. Da nun die einfacheren Bedingungen als die Elemente der komplizierteren aufzufassen sind, so kann man die Logik in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre sondern. Fasst man die Operationen, die eine gültige Erkenntnis gestalten, unter dem Namen des Denkens zusammen, so kann man die Logik auch als eine Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens definieren. Hebt man den Gesichtspunkt des Zweckes, dem sie dient, besonders hervor, so erscheint sie als ein System der Mittel, die gebraucht werden müssen, um diesen Zweck, nämlich gültige Erkenntnisse, zu erreichen, und ihre Regeln oder Lehren werden zu Vorschriften oder Normen, nach denen man zu verfahren hat, wenn anders man zweckmässig, d. h. wahr und richtig denken will. In diesem Sinne ist die Logik eine technische oder normative Disziplin, eine Kunstlehre des Denkens. Aus dieser Bestimmung erwächst ihr auch gegenüber dem tatsächlich geübten Denken eine kritische Aufgabe, der sie nachkommt, indem sie es auf seine Übereinstimmung mit den Normen prüft, deren Befolgung die Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntnis gewährleistet.

7. Einige kritische Bemerkungen gegenüber der psychologischen und der mathematischen Behandlung der Logik mögen dazu dienen, unsere Ansicht von ihrem Wesen zu erläutern und zu rechtfertigen. Der Nachweis, dass die Logik kein Teil und keine Anwendung der Psychologie ist, kann unter der Voraussetzung der Definitionen beider Wissenschaften ähnlich wie bei Gelegenheit der Besprechung eines gleichen Standpunkts gegenüber der Erkenntnistheorie (vgl. § 5, 6 ff.) geführt werden. Freilich ist das Denken, von dem die Logik handelt, nicht ohne denkende, erkennende Subjekte vorhanden, aber auch hier spielt das Subjekt nur die Rolle eines für die entwickelten Bedingungen gültiger Erkenntnis irrelevanten Ortes, an dem sie aufgesucht werden müssen, wenn sie als im Bewusstsein existierend gesetzt werden. Nur um die objektiven Beziehungen zwischen der Erkenntnis und deren formalen Voraussetzungen, nicht um die besonderen Fähigkeiten und Tätigkeiten des Erkennenden, die bei ihrem Gebrauch ins Spiel treten und sie verwirklichen bezw. repräsentieren, handelt es

sich in der Logik. Ferner entnimmt sie die Tatsachen, die sie zu erklären, die Regeln, die sie zu begründen versucht, nicht der Selbstbeobachtung oder der Beobachtung fremden Seelenlebens, den Hauptquellen aller psychologischen Forschung, sondern den Leistungen der Wissenschaft. Endlich ist es für sie ganz gleichgültig, ob die Bedingungen, die sie ermittelt, als Erfahrungstatsachen in denkenden Individuen vorkommen und wie sie, wenn sie als solche gegeben sind, innerhalb des Zusammenhanges von Vorstellungen, Gefühlen und Willensakten bestehen. Die Logik ist so wenig wie die Mathematik eine Erfahrungswissenschaft. Die logische und die psychologische Interpretation eines Gedankenverlaufes sind daher auch zwei ganz verschiedene Dinge. Der letzteren ist es darum zu tun, ihn so, wie er sich tatsächlich, mit allen Lücken und Sprüngen, anschaulichen und unanschaulichen Momenten, mit innerem Sprechen, mit begleitenden Vorstellungen und assoziativen Verknüpfungen ereignet hat, zu schildern und aus individuellen Ursachen verständlich zu machen. Die logische Interpretation dagegen konstruiert die inneren, objektiven Beziehungen der Begriffe und Urteile zueinander und abstrahiert von ihrer inadäquaten Repräsentation im Bewusstsein ebensosehr wie von allen Zufälligkeiten ihrer subjektiven Entstehung. Da sonach Gegenstand und Aufgabe, Quelle und Methode bei der Psychologie und der Logik voneinander abweichen, so bleiben wir dabei, die Logik als allgemeine philosophische Disziplin, als Teil der Wissenschaftslehre, als die Theorie der formalen Voraussetzungen aller Erkenntnis, also auch der psychologischen, aufzufassen. Damit soll nicht bestritten werden, dass es eine Psychologie der logischen Operationen gibt und insofern von einer psychologischen Logik sehr wohl geredet werden darf.

8. Die neuerdings aufgenommene mathematische Logik will durch passend gewählte Zeichen die Aussagen und ihre Beziehungen zueinander analytisch darstellen und durch Umwandlungen rechnerischer Art aus diesen Voraussetzungen Folgerungen oder Erweiterungen ableiten. Der Begründer eines solchen logischen Algorithmus in strengerer Form ist Boole (*An investigation of the laws of thought*, 1854). Nächst ihm haben sich Jevons, Venn, Pierce und E. Schroeder (»Vorlesungen über die Algebra der Logik«, 1890 ff.) um die Ausbildung dieser Disziplin besonders ver-

dient gemacht. Eine kurze, klare und besonnene Darstellung haben Jos. Hontheim: Der logische Algorithmus (1895) und E. Müller: Abriss der Algebra der Logik (I 1909, II 1910) gegeben [1]). Ein einfaches Beispiel mag das Verfahren illustrieren. Als Grundform aller kategorischen Urteile wird die Beziehung aufgestellt: $a \subset b$, wobei das $=$-Zeichen die Umfangsgleichheit, das $\subset$-Zeichen die Subordination von a unter b andeutet. Sei nun $a = b$ und $b \subset c$, so gilt auch $a \subset c$. Wirklich ausgebildet worden ist auf diesem Wege bisher nur eine Umfangslogik, d. h. eine Logik, die lediglich der Einteilung aller Gegenstände des Denkens in Gattungen, Arten und Exemplare Ausdruck gibt und die Mannigfaltigkeit in den Inhaltsbeziehungen ausser Betracht lässt. Dabei werden alle Prinzipienfragen vorausgesetzt. Die mathematische Logik bringt keine Entscheidung über die Auffassung der Begriffe oder der Urteile, sondern wendet bloss Rechnungsregeln unter der Herrschaft bestimmter axiomatischer Annahmen auf einzelne Probleme an. Sie ist somit keine Theorie der logischen Bestimmungen, sondern nur eine Technik logischer Ableitungen und muss darum durch eine allgemeine oder philosophische Logik ergänzt werden. An Schärfe und Strenge endlich gewinnt die Logik durch die mathematische Darlegung natürlich nicht, denn gerade das Logische ist es ja, was der Mathematik ihre Strenge verleiht. Indem diese vermöge der eindeutigen Bestimmtheit ihrer Symbole und der einfachen Gesetzmässigkeit ihrer Operationen Missverständnissen und Ablenkungen des Gedankenverlaufs am wenigsten ausgesetzt ist, gewährt sie nur am unmittelbarsten und ungetrübtesten den Eindruck logischer Präzision und Notwendigkeit.

9. In neuester Zeit ist die Logik noch durch folgende Überlegungen erweitert worden, die wir am einfachsten an einem Beispiel erläutern können. Sage ich: Kant ist der Begründer des Kritizismus, so bezieht sich dies Urteil unmittelbar auf die historische Persönlichkeit des Philosophen, nicht auf seinen Begriff. Anders verhält es sich mit dem Satz: Die Begriffe Pflanze und Tier sind schwer gegeneinander abzugrenzen, wo eine Behauptung unmittelbar über die Begriffe, nicht über die ihnen entsprechenden Objekte vor-

[1]) Über die Entwickelung der mathematischen Logik orientiert A. T. Shearman: *The development of Symbolic Logic*, 1906.

liegt. Wenn ich endlich erkläre: Mensch ist ein Substantivum, so habe ich weder über ein mit dem Ausdruck Mensch zu bezeichnendes Objekt noch über den damit verbundenen Begriff, sondern über den Ausdruck selbst, das Wort ein Urteil ausgesprochen. Mit Rücksicht darauf kann man die Gegenstände des Denkens in Zeichen, Begriffe und Objekte einteilen und hat zu den letztgenannten nicht nur Realitäten, wie in dem hier angeführten Urteil über Kant, sondern auch die Bewusstseinstatsachen (die »wirklichen«), und die durch Abstraktion oder Kombination entstandenen »idealen« Objekte (wie z. B. die geometrischen Figuren) zu rechnen. Man kann nun die Logik als eine Begriffstheorie bezeichnen und wird ihr dann eine Zeichen- und eine Objektstheorie gegenüberzustellen haben. Über ihnen aber würde sich noch eine allgemeine Gegenstandstheorie erheben, deren Idee besonders durch Meinong ausgebildet worden ist. Sie hätte sich nach unserer Ansicht mit den allgemeinen Angaben über alle Gegenstände des Denkens, wie der Gegenständlichkeit, der Gleichheit und Ungleichheit, der Zählbarkeit, der Abhängigkeit und Unabhängigkeit u. dgl. zu beschäftigen. Die erkenntnistheoretische Logik ist von hier aus gesehen eine Vereinigung von gegenstands-, begriffs- und objektstheoretischen Betrachtungen, und das nämliche gilt von Husserl's »reiner« Logik, die als eine Wissenschaft von der Möglichkeit einer Theorie überhaupt definiert wird. Dagegen ist die mathematische ebenso wie die formale Logik eine Begriffstheorie, die nur insofern als eine Voraussetzung aller Wissenschaft zu gelten hat, als alle Wissenschaft in Begriffen denkt und darstellt. Ausserdem aber hat man innerhalb des Denkens zwischen einem Erfassen bezw. Setzen und einem Erkennen bezw. Bestimmen zu unterscheiden. Jenes richtet sich auf die Existenz, das reine Sein, dieses auf die Essenz, das Wesen der Gegenstände. Dieser Unterschied erlangt eine besondere Bedeutung bei dem Problem der Realität (vgl. § 17).

10. Aus der reichen logischen Literatur der Gegenwart heben wir folgende Werke hervor:

Für den Anfänger dürften sich am meisten empfehlen:

A. Höfler: Logik, 1890.

Thomas Fowler: *Logic deductive and inductive,* 1895.

W. St. Jevons: Leitfaden der Logik. Deutsch von H. Kleinpeter, 1906.

Von grösseren und spezielleren Bearbeitungen seien genannt:

Chr. Sigwart: Logik, 3. Aufl. 2 Bde. 1904.

H. Lotze: System der Philosophie, I. Logik, 2. Aufl. 1880.

W. Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik, 1878.

W. Wundt: Logik, 3. Aufl. 3 Bde. 1906—1908.

B. Erdmann: Logik, 1. 2. Aufl. 1907.

F. H. Bradley: *The Principles of Logic*, 1883.

St. Jevons: *The Principles of Science*, 5. ed. 1887.

H. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis, 1902. Register dazu von A. Görland, 1905.

A. Meinong: Die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. 1907.

W. R. Boyce Gibson: The Problem of Logic, 1908 (sucht auch dem pragmatistischen Gesichtspunkt [vgl. § 16] in der Logik Rechnung zu tragen).

Von diesen Werken kommen die von Sigwart, Lotze, Schuppe, Wundt, Bradley und Cohen auch für die Erkenntnistheorie in Betracht.

Als Beiträge zur Geschichte der Logik endlich erwähnen wir:

C. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bde. 1855—1870. 2. Bd. in 2. Aufl. 1885. Reicht bis zum Ausgang des Mittelalters.

F. Überweg: System der Logik, 5. Aufl 1882, dessen Hauptwert auf den zahlreichen historischen Exkursen beruht.

L. Liard: Die neuere englische Logik. Übers. von Imelmann, 2. Aufl. 1883.

B. Die speziellen philosophischen Disziplinen.

§ 7. Die Naturphilosophie.

1. Der Name »Naturphilosophie«, eine Verdeutschung der *philosophia naturalis*, die schon Seneca († 65 n. Chr.) im Anschluss an die platonische Dreiteilung der Philosophie erwähnt (vgl. § 3, 1), kommt mit den synonymen Ausdrücken Metaphysik der Natur, Philosophie der Natur, spekulative Physik im 18. Jahrh. auf. Sein Begriff ist jedoch um diese Zeit ein wesentlich engerer, als früher. Die platonische und aristotelische Physik umfassten alles Wissen von der Natur, zu der auch unbedenklich das Seelenleben gerechnet wurde, ebenso die *Physica* oder *Philosophia naturalis* des Mittelalters. Noch am Ausgang des 16. Jahrh. wird in den Kompendien dieser Disziplin von der Natur, ihren Formen und Gesetzen, von der Seele

und ihren Fähigkeiten, sowie vom Geiste gehandelt. Sie begreift also nach unseren heutigen Vorstellungen Naturphilosophie, Naturwissenschaft und Psychologie in sich (vgl. § 3, 1). Im 17. Jahrh. scheidet die Psychologie aus diesem Verbande aus, der Name *Physiologie* ist neben Naturphilosophie und Physik für den Rest im Gebrauch. Im 18. Jahrh. wird auch die Lehre von der lebenden Natur als Physiologie abgetrennt; zugleich tritt der Unterschied einer *physica speculativa* und *empirica* auf. In jener werden nur noch die allgemeinsten Probleme, die Natur, ihre Formen und Ursachen rein begrifflich erörtert. Wolff bezeichnet diese beiden Teile als *cosmologia* (oder *physica*) *generalis* und als *physica experimentalis*. So hat sich allmählich der Umfang des Begriffs Naturphilosophie verengert, eine selbständige Naturwissenschaft ist aus ihr hervorgegangen, eine selbständige Psychologie hat sich neben sie gestellt. Wir verstehen jetzt unter Naturphilosophie einerseits eine Metaphysik der Natur (d. h. der Körperwelt), also einen speziellen Teil der Metaphysik, andererseits eine Wissenschaftslehre der Naturwissenschaft, also eine angewandte Erkenntnistheorie und Logik. Für die zweite Aufgabe wird auch wohl der Name »Philosophie der Naturwissenschaft« verwandt.

2. Mit der Naturphilosophie beginnt das philosophische Denken des griechischen Altertums. Nennt man doch in der Regel die zwei Hauptrichtungen der vorsokratischen Philosophie die ältere und die jüngere Naturphilosophie, und beziehen sich doch auch alle besonderen Bestimmungen über das Wesen der Dinge in jener Zeit vorzugsweise auf die Natur, auf das äusserlich Wahrnehmbare. Dieses Objekt steht so sehr im Vordergrunde der wissenschaftlichen Erwägungen jener Zeit, dass selbst da, wo auf den Menschen, auf das Geistige eingegangen wird, vor allem diejenigen Kräfte desselben gewürdigt werden, die zur Erkenntnis der äusseren Natur beizutragen scheinen. Es ist nicht schwer, den Grund für diese Richtung des Denkens in der Zeit der Anfänge philosophischer Betrachtung anzugeben. Erstlich pflegt das populäre Denken auch noch heute die Dinge, das Feste, Schwere, Farbige, Tönende usf. als Seiendes schlechthin aufzufassen und bei dem Vorgange der Wahrnehmung solcher Gegenstände von dem Anteil, den das erkennende Subjekt daran unzweifelhaft hat, abzusehen. Das Objektivieren ist also

die geläufigste Tätigkeit gegenüber der Erfahrung, und erst eine fortgeschrittenere Reflexion lehrt diesen scheinbar so objektiven Bestand teils als ein Produkt innerer und äusserer Faktoren, teils als etwas zunächst lediglich im Bewusstsein Gegebenes würdigen. Auch die sprachwissenschaftlichen Untersuchungen haben ein gleiches Verhalten insofern nachgewiesen, als sie zeigten, dass die Namen für die Objekte der Sinneswahrnehmung sich früher ausbilden, als die Namen für die subjektiven Funktionen des Sehens, Hörens, Empfindens, Wahrnehmens u. dergl. Zweitens aber hängt das ausschliessliche Interesse an dem Äusseren, an der Natur damit zusammen, dass es für primitive Kulturverhältnisse sicherlich die grösste Wichtigkeit besitzt, eine Erkenntnis solcher Vorgänge zu gewinnen, um sie beherrschen und voraussehen, sich für sie vorzubereiten und ihnen anpassen zu können. Es wurzelt ja überhaupt der Erkenntnistrieb ursprünglich in dem Selbsterhaltungstrieb, und selbst da, wo, wie eben bei der Philosophie, eine selbständige Entfaltung seiner Kraft beginnt, wird er doch zunächst in seiner Richtung durch die Rücksicht bestimmt, die der Wert und der Nutzen der gewonnenen Einsicht für das Leben an die Hand geben.

3. Die bedeutendste naturphilosophische Anschauung der älteren griechischen Philosophie, ja vielleicht des Altertums überhaupt, ist die von den Atomikern entwickelte. Hier vollzog sich zuerst eine Scheidung zwischen der rein quantitativ bestimmbaren äusseren Welt, die aus den mit mechanischer Gesetzmässigkeit sich im Raum bewegenden Atomen besteht, und dem nur qualitativ zu beschreibenden inneren Geschehen. Aber im Altertum selbst und im Mittelalter wurde diese für die naturwissenschaftliche Forschung so wichtige atomistische Theorie durch die Lehre des Platon und des Aristoteles verdrängt, wonach das Materielle überhaupt nicht etwas an sich Seiendes, sondern eher die Negation des wirklichen Seins ist oder höchstens die Möglichkeit, die Potenz für dieses enthält, während die Form, die Idee als das Prinzip der Realität gilt. Abgesehen von dieser Veränderung des Begriffs der Materie wurde auch die rein mechanische, kausale Verknüpfung der Naturvorgänge zugunsten einer teleologischen, einer Zweckauffassung zurückgesetzt. Platon hat seine naturphilosophischen Anschauungen im *Timaeus* niedergelegt, Aristoteles in der *Physik*. Weit geringer ist das Interesse für

die Naturphilosophie bei den Nachfolgern. Doch hat sich Epikur dadurch ein besonderes Verdienst erworben, dass er die Lehre Demokrit's (um 430 v. Chr.) von den Atomen wenigstens in den Grundzügen akzeptierte. Die Gleichgültigkeit gegen die (äussere) Natur, die uns in der christlichen Philosophie so stark entgegentritt, ist z. T. durch die Aufnahme platonischer Gedanken zu erklären, wonach das Sinnliche, das Materielle nicht nur als scheinbares Sein, sondern auch als das böse Prinzip, als das Hässliche galt (vgl. § 9, 3). Nur vereinzelt begegnet uns im Mittelalter eine positivere Stellung zu den Naturgegenständen und Naturereignissen. So zeichnet sich Roger Bacon († 1294) durch eine tiefere Erkenntnis ihrer Wichtigkeit und durch eine direkte Teilnahme an ihrer Erforschung aus.

4. Mit den Anfängen der neueren Naturwissenschaft, die an die Namen eines Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton geknüpft sind, ist das Interesse für die Aussenwelt und deren Gesetze wieder allgemein geworden, und schon da, wo wir die ersten Spuren neuerer Philosophie entdecken, bei Nicolaus Cusanus (1401—64), bei Bernardinus Telesius (1508—88) u. a. stehen die naturphilosophischen Erwägungen im Vordergrunde. Wie sehr dabei die Verknüpfung von Philosophie und Einzelwissenschaft noch in Herrschaft war, sehen wir daran, dass Galilei ebenso wie Kepler sich in erster Linie als Philosophen fühlen und von sehr allgemeinen Überlegungen aus zu ihren grossen Entdeckungen gelangen. Anderseits wirken auch alle Veränderungen in der Methode und den Resultaten der Naturerkenntnis umgestaltend auf die philosophische Betrachtungsweise und Weltanschauung dieser Zeit ein. Wir heben daraus namentlich folgendes hervor. Erstens tritt an die Stelle der Fixsternsphäre der Alten und der damit verbundenen Annahme einer endlichen, begrenzten Welt die Unermesslichkeit des Raumes und der Welten. Während man sich früher den Himmel als ein festes Gewölbe vorstellte, wurde er jetzt zum grenzenlosen leeren Raume, und wer jetzt noch an den religiösen Vorstellungen einer jenseitigen Welt festhielt, konnte sie nicht mehr in sinnlicher Form, sondern nur noch in unsinnlicher sich entwickelt denken. Dieser Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen fällt alsbald mit dem anderen zwischen Körperlichem und Geistigem zusammen. Ein zweites grosses Resultat war die Erkenntnis

strenger Gesetzmässigkeit in dem Verhalten aller Körper und der Möglichkeit einer durchgängigen Anwendung der Mathematik auf die Naturerscheinungen. Auf diese Weise wird alle Willkür und Freiheit aus dem Reich des Wahrnehmbaren verbannt, und, von hier vertrieben, flüchtet sie sich in das allein noch übrige Gebiet des Geistigen oder des Sittlichen. So erhält der Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und Über- oder Unsinnlichen eine neue Bedeutung durch den anderen zwischen Natur und Geist oder Sittlichkeit, zwischen Mechanismus und Freiheit.

5. Drittens ergibt sich aus den Voraussetzungen der neueren Naturwissenschaft eine schärfere Bestimmung des Begriffs der Materie als des Objektiven, das unabhängig von uns, den wahrnehmenden, erkennenden Subjekten besteht und sich ändert, und die wichtige Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten. So unterscheidet Galilei die wesentlichen und die zufälligen Eigenschaften der Körper. Zu jenen rechnet er die Form, die relative Grösse, den Ort, die Zeit, die Bewegung oder die Ruhe, die Zahl und die Berührung anderer Körper bezw. die Isoliertheit. Alle diese Eigenschaften sind von dem Begriff des Körpers nicht zu trennen. Dass er dagegen weiss oder rot, bitter oder süss, tönend oder stumm, wohl- oder übelriechend ist, kommt ihm nicht notwendig zu, vielmehr bezeichnen alle diese Ausdrücke nur Wirkungen der Körper auf unsere Sinnesorgane. Locke (vgl. § 5, 2) nannte jene die primären, diese die sekundären Qualitäten der Körper. Indem die letzteren in das Subjekt verwiesen werden, erhält der Unterschied zwischen dem Physischen und dem Psychischen eine neue, präzisere Fassung. Als ein viertes Hauptergebnis dürfen wir sodann die Einführung der heliozentrischen Theorie betrachten. Durch sie erleidet die Würdigung der Erde und des auf ihr lebenden Menschen eine erhebliche Wandlung. Die Erde erscheint nicht mehr als der Mittelpunkt des Universums, sie ist nur einer von den zahlreichen, die Sonne umkreisenden Planeten, ja ein verschwindendes Pünktchen im unermesslichen Weltraum geworden. Die Krone der Schöpfung, der Mensch, wird in den allgemeinen und einheitlichen Kreislauf des natürlichen Geschehens aufgenommen; sein stolzer Anspruch, Zweck der gesamten Weltentwickelung zu sein, weicht einer bescheideneren Auffassung seiner Bestimmung, und die dogmatische An-

schauungsweise der Vorzeit wandelt sich in eine skeptische Beurteilung der Leistungen unseres Erkenntnisvermögens. So erfüllt man sich mit dem Bewusstsein der Subjektivität, der unvermeidlichen Beschränktheit und Relativität menschlichen Wissens und menschlicher Werturteile. Endlich fünftens wächst unter dem Eindruck der bahnbrechenden experimentellen Forschungen innerhalb der Naturwissenschaft die Bedeutung, welche die Beobachtung, die Erfahrung, sofern sie durch vernünftige Absicht geregelt ist und sich mit dem logisch deduzierenden Verstande verbindet, für die Erkenntnis besitzt. Galilei erklärt, dass tausend Gründe nicht ausreichen, um eine wirkliche Erfahrung als falsch zu erweisen. Der empiristische Grundsatz, wonach es ohne Erfahrung keine Erkenntnis und insbesondere ohne neue Erfahrung keine neue Erkenntnis gibt, wird dadurch zu einer herrschenden Tendenz der neueren Philosophie. Giordano Bruno, der seine Kühnheit mit dem Flammentode (1600) zu büssen hatte, ist in Italien, Descartes, Spinoza und Leibniz sind in Mitteleuropa, Bacon und Hobbes in England die Wortführer der von der neuen Naturwissenschaft inspirierten Philosophie gewesen.

6. Naturwissenschaft und Naturphilosophie gehen im 18. Jahrhundert auseinander. Als eingetreten darf man die gesonderte Bearbeitung der letzteren namentlich mit dem Erscheinen folgender Schriften betrachten, des *Système de la nature* vom Jahre 1770, der »Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft« von Kant 1786 und des »Entwurfs eines Systems der Naturphilosophie« von Schelling 1799. Das erstgenannte Buch diente mehr agitatorischen, als rein wissenschaftlichen Zwecken. Der Verfasser nennt sich auf dem Titel Mirabaud, ist jedoch wahrscheinlich für den grössten Teil des Werkes ein Baron von Holbach († 1780), der zu dem Kreise der Enzyklopädisten gehört. Der erste Band beschäftigt sich mit der Darlegung einer rein materialistischen Metaphysik. Der ganze zweite Band ist einer Bekämpfung der Religion, insbesondere des christlichen Glaubens gewidmet. Mit grossem Geschick sind die Ergebnisse der Naturwissenschaft jener Zeit zu einem Gesamtbilde des Naturgeschehens verwertet, aber jede speziellere Naturforschung ist unberücksichtigt geblieben. Kant will in seinen »metaphysischen Anfangsgründen« nur die Prinzipien *a priori* für

alle Naturwissenschaft entwickeln, beschäftigt sich daher ausschliesslich mit den allgemeinsten Begriffen, mit dem der Materie, der Bewegung, der Kraft u. dgl. Er gelangt zu einer sog. dynamischen Naturauffassung, nach der das Wesen der Erscheinungen der äusseren Natur in räumlich verteilten und in Wechselwirkung miteinander stehenden Kräften zu suchen ist. Hieran knüpft Schelling an. Er bildet diese Naturlehre in bezug auf das Organische aus und verwendet dabei die von Kant in seiner »Kritik der Urteilskraft« 1790 entwickelten teleologischen Gedanken. Die ganze Natur ist nach Schelling ein Stufenreich der Zwecke von ihren niedersten, unscheinbarsten, rohesten Anfängen bis hinauf zu der höchsten, feinsten und reichsten Entfaltung des geistigen Lebens. Damit tritt zugleich die Frage nach der Entwicklung der Naturerscheinungen in den Vordergrund des philosophischen Interesses.

7. Trotz der phantastischen Ausführung dieses grossen und kühn konzipierten Entwicklungsgedankens bei Schelling und seiner engeren Schule, in der sich namentlich Steffens für die Geologie und Oken für die Biologie hervortaten, hat ihre Idee bei den Naturforschern zu Anfang des 19. Jahrhunderts eine allgemeine Anerkennung gefunden. Nicht wenige von denen, die später den Weg exakter Forschung mit grundsätzlicher Einseitigkeit beschritten haben, sind ursprünglich Anhänger der Schelling'schen Naturphilosophie gewesen. Die schroffe Ablehnung, welche ihr in weiten Kreisen nach der Erkenntnis ihrer wissenschaftlichen Unzulänglichkeit zuteil wurde, brachte im Verein mit dem Sturze der Hegel'schen Philosophie eine allgemeine Abneigung gegen die Beiträge hervor, die eigentliche Philosophen zur Naturlehre im weiteren Sinne zu liefern versuchten. Seitdem ist es üblich geworden, dass die Naturforscher selbst ihren Bedarf an Philosophie bestreiten, und dass die Philosophen sich der besonderen Aufgabe einer Naturphilosophie nur in dem allgemeineren Rahmen der Metaphysik oder der Erkenntnistheorie und Logik annehmen. Man wird nicht behaupten können, dass dieser Zustand besonders erfreulich und förderlich sei. Denn was von Vertretern der Naturwissenschaft an philosophischen Ideen produziert wird, leidet zumeist unter der Unkenntnis der vorausgegangenen philosophischen Entwicklung und an einer einseitigen Überschätzung der Folgerungen, die sich aus den

Voraussetzungen und Ergebnissen des besonderen Gebietes ziehen lassen. Dass andererseits für die Philosophen unverändert die Aufgabe besteht, eine geschlossene Untersuchung über die Prinzipien der Naturwissenschaft und der Naturerscheinungen anzustellen, hoffen wir im folgenden zeigen zu können.

8. Als angewandte Erkenntnistheorie hat es die Naturphilosophie mit den Grundbegriffen und Grundsätzen der Naturwissenschaften zu tun. Zu diesen rechnen wir die allgemeinen oder grundlegenden Disziplinen, Physik, Chemie und physikalische Chemie, ferner die Wissenschaften von den anorganischen Naturerscheinungen, wie die Astronomie, Geologie, Mineralogie, endlich die Wissenschaften von den organischen Naturerscheinungen, wie die Anatomie und Physiologie, die systematische Botanik und Zoologie. Hier spielen solche Naturbegriffe, wie die der Materie, der Energie, des Lebens, der Anpassung, und Grundsätze, wie das Prinzip von der Erhaltung des Stoffes, das Trägheitsaxiom, das Prinzip der Differenzierung und das der Vererbung eine Rolle. Der Naturphilosophie als angewandter Logik liegt die Erörterung der in den genannten Wissenschaften gebrauchten Methoden und des in ihnen herrschenden logischen Zusammenhangs ob. Analyse und Synthese, Beschreibung und Vergleichung, Induktion und Deduktion, Beobachtung und Experiment werden hier in der besonderen Form untersucht, wie sie zur Gewinnung naturwissenschaftlicher Erkenntnis gebraucht werden. Neben dieser Behandlung der materialen und formalen Vorraussetzungen der Naturwissenschaften, die in Verbindung mit der allgemeinen oder reinen Erkenntnistheorie und Logik durchzuführen ist, finden wir in der Naturphilosophie eine spezielle Metaphysik. In diesem Teile hat sie den Faden dort aufzunehmen und fortzuspinnen, wo ihn die Naturwissenschaften zurzeit haben fallen lassen müssen, also dem Charakter der allgemeinen Metaphysik entsprechend die Erkenntnis der Natur zu erweitern und zu einer wahrscheinlichen Gesamtkonzeption abzurunden. Dabei dienen die Hypothesen und Theorien der Naturwissenschaften über ihre letzten Dinge, über die Entstehung und Zusammensetzung der Naturerscheinungen im allgemeinen, der anorganischen und der organischen im besonderen, über die Ziele, denen Werden und Entwicklung derselben zustreben, als Ausgangspunkt. Auch für solche

Betrachtungen sind die Voraussetzungen anzuerkennen, welche im ersten Hauptteil der Naturphilosophie festgestellt worden sind. So umklammert die Naturphilosophie die Naturwissenschaften an deren Anfang und Ende. Sie ist und leistet für dieses speziellere Gebiet, was die allgemeinen philosophischen Disziplinen für alle anstreben. In der gemeinsamen Beziehung auf die nämliche Gruppe von Wissenschaften haben wir den Grund dafür zu sehen, dass die an sich getrennten metaphysischen, erkenntnistheoretischen und logischen Ausführungen sich zu einer speziellen philosophischen Disziplin vereinigen.

9. Früheren Erörterungen gemäss hat die Wissenschaftslehre nicht nur die explikative Aufgabe, die materialen und formalen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften darzulegen, sondern auch den kritischen Beruf zu prüfen, inwiefern die Bestimmung und Anwendung der Prinzipien in diesen Disziplinen widerspruchslos und sachgemäss erfolgt sei (vgl. §§ 5, 10; 6, 6). Daneben stellt sich nun aber hier noch eine dritte, wichtige Aufgabe der Philosophie zum ersten Male ein. Ursprünglich bildeten Naturwissenschaft und Naturphilosophie eine Einheit. Als ihre Trennung eintrat, wurden die Grenzen veränderliche, nicht sowohl in der zur Wissenschaftslehre, als vielmehr in der zur Metaphysik führenden Richtung. Nicht wenige von den Theorien und Prinzipien, die wir heute als einen Besitz der Naturwissenschaft ansehen, haben früher zur Naturphilosophie gehört. Atomismus und Deszendenztheorie, die Prinzipien der Erhaltung des Stoffes und der Energie, um nur diese zu nennen, haben lange vor ihrer Einverleibung in die Physik, Chemie, Biologie als Annahme, Vermutung, Lehre in der Naturphilosophie eine Stätte gefunden. D. h. aber mit anderen Worten: diese Disziplin hat Erkenntnisse, die in einer Einzelwissenschaft später auf Grund zureichender Nachweise für ihre Gültigkeit aufgenommen worden sind, antezipiert. Das ist es nun, was wir oben als dritte Aufgabe der Philosophie bezeichnet haben. Namentlich, wenn auch nicht ausschliesslich, haben wir in der speziellen Metaphysik die Erfüllung dieser Aufgabe zu erwarten.

10. Aus der naturphilosophischen Literatur der Gegenwart seien zunächst als umfassendere Darstellungen genannt:

F. Schultze: Philosophie der Naturwissenschaft, 2 Bde. 1881—1882. (Der erste Band enthält eine Geschichte der Naturphilosophie, die mit Kant abschliesst, der zweite eine Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft im Sinne eines »kritischen Empirismus«.)

T. Pesch: Die grossen Welträtsel. Philosophie der Natur, 2 Bde. 3. Aufl. 1907. (Ein geschickter Versuch, die Grundzüge der aristotelisch-scholastischen Philosophie als mit der modernen Naturwissenschaft vereinbar nachzuweisen.)

O. Schmitz-Dumont: Naturphilosophie als exakte Wissenschaft, 1895. (Berücksichtigt auch die Mathematik und Psychologie und ist vorwiegend erkenntnistheoretisch gehalten.)

C. Gutberlet: Naturphilosophie, 3. Aufl. 1900 (eine spezielle Metaphysik vom katholisch-christlichen Standpunkt aus).

J. Reinke: Die Welt als Tat. Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage, 4. Aufl. 1905.

W. Ostwald: Vorlesungen über Naturphilosophie, 3. Aufl. 1905 (versucht eine energetische Weltanschauung durchzuführen).

E. Dennert: Die Weltanschauung des modernen Naturforschers, 1907 (kritische Darstellung einiger naturphilosophischer Lehren der Gegenwart).

C. Read: *The Metaphysics of Nature*, 2. ed. 1908.

Sodann weisen wir auf die eingehende Behandlung der Logik der Naturwissenschaften in Wundt's Logik II hin (vgl. § 6, 9), ausserdem auf

H. Kleinpeter: Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart, 1905.

H. Driesch: Naturbegriffe und Natururteile, 1904. Philosophie des Organischen, 2 Bde. 1909.

K. Kroman: Unsere Naturerkenntnis, 1883, aus dem Dänischen übersetzt von Bendixen (erkenntnistheoretische Untersuchungen über die Mathematik und die Naturwissenschaft).

P. du Bois-Reymond: Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exakten Wissenschaften, 1890.

P. Volkmann: Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften, 2. Aufl. 1910.

E. v. Hartmann: Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902.

K. Pearson: *The Grammar of Science*, 2. ed. 1900 (eine sehr empfehlenswerte logisch-erkenntnistheoretische Einführung in die Naturwissenschaft).

H. Poincaré: Wissenschaft und Hypothese. Deutsch von Lindemann, 2. Aufl. 1906. Der Wert der Wissenschaft. Deutsch von Weber, 1906.

E. Becher: Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften, 1907.

O. v. d. Pfordten: Vorfragen der Naturphilosophie, 1907.

P. Natorp: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910.

Zur Geschichte der Naturphilosophie haben wertvolle Beiträge geliefert:

K. Lasswitz: Geschichte der Atomistik, 2 Bde. 1890.

E. Dühring: Kritische Geschichte der Prinzipien der Mechanik, 3. Aufl. 1887.

E. Mach: Die Mechanik in ihrer Entwicklung, 5. Aufl. 1904.

§ 8. Die Psychologie.

1. Der Name *ψυχολογία, psychologia* scheint von Melanchthon zuerst als Name für Vorlesungen, von Goclenius und seinem Schüler Casmann am Ende des 16. Jahrh. zuerst als Büchertitel gebraucht worden zu sein. Er hat sich aber in Deutschland nur langsam, hauptsächlich seit Chr. Wolff ihn anwandte, eingebürgert; in Frankreich und England ist er erst im 19. Jahrhundert der herrschende geworden. Im Anschluss an die erste systematische Darstellung dieser Disziplin, an die Schrift des Aristoteles »Über die Seele« (*περὶ ψυχῆς*) war der Name *de anima* üblich gewesen; gelegentlich wurde auch *de mente humana* gesagt, namentlich seit Descartes ausdrücklich dem Worte *mens* vor *anima* den Vorzug gegeben hatte. Der Titel *Seelenlehre*, auch wohl *Seelenkunde*, kommt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. und darüber hinaus häufig als eine einfache Übertragung des Fremdwortes Psychologie vor. Zu den wiederholt gebrauchten Bezeichnungen unserer Wissenschaft gehört auch der Titel *Psychische Anthropologie*, der sich unter dem Einfluss der schon bei Casmann vorgenommenen Einteilung der Anthropologie in eine Psychologie und eine Somatologie entwickelt zu haben scheint. — Als einen Teil der »Physik« hat man die Psychologie seit Platon und Aristoteles bis in das 17. Jahrh. hinein behandelt (vgl. § 7, 1). Daneben wurde ihr im Mittelalter auch wohl ein Bezirk in einer allgemeineren Geisterlehre, *Pneumatologie*, eingeräumt. Bacon führt die Anthropologie, in der auch von der Seele die Rede ist, bereits als eine selbständige philosophische Disziplin neben der Naturphilosophie auf, und Chr. Wolff rechnet die Psychologie neben der Kosmologie zur Metaphysik (vgl. § 3, 3. 4). Seine Unterscheidung zwischen einer rationalen und einer empirischen Psychologie antezipiert zugleich die Trennung einer einzelwissenschaftlichen Seelenlehre von der Philosophie, die jedoch erst in der

Gegenwart wirklich einzutreten beginnt. Da dieser Entwicklungsprozess noch nicht zum Abschluss gelangt ist, so müssen wir in unsere Schilderung des Inhalts der Psychologie manches aufnehmen, was eine bloss einzelwissenschaftliche Bedeutung hat.

2. Die Definition der Psychologie ist von der Bestimmung ihres Gegenstandes, der Seele, der psychischen Vorgänge abhängig. Wie bei der »Physik« lässt sich auch hier zunächst eine Verengerung des Begriffsumfanges feststellen. Dem Altertum und dem Mittelalter gilt alles was lebt und sofern es lebt als zur Seele gehörig. Aristoteles definiert die Psyche als die *Entelechie* des Leibes, welche die in ihm angelegte Möglichkeit des Lebens verwirklicht, Wachstum und Ernährung gehen ebenso von ihr aus, wie Sinneswahrnehmung, Bewegung und Verstandestätigkeit. Den Pflanzen ist sie nur das Prinzip der Ernährung, den Tieren und Menschen auch der Grund der Empfindung. Der Mensch hat aber ausserdem eine denkende Seele, einen Geist (*νοῦς*), der mit dem Leibe nicht vermischt ist und daher auch dessen Vergänglichkeit nicht teilt, den Sitz der höchsten, unmittelbar gewissen Wahrheiten. So entsteht ein Dualismus der Seelen, dem prinzipiell erst Descartes ein Ende bereitet[1]). Nach ihm gibt es nur eine einzige Seele im Menschen, und das ist die vernünftige (*l'âme raisonnable*). Die Seele denkt bloss und denkt immer, während die Lebensvorgänge, die der Mensch mit den Tieren gemein hat, rein automatisch, mechanisch vor sich gehen. Darum haben die Tiere und erst recht die Pflanzen überhaupt keine Seele. Aber der Begriff der vernünftigen Seele ist bei Descartes keineswegs der nämliche, wie bei Aristoteles. Denn das Denken (*cogitatio*) umfasst nach ihm alles, dessen wir uns unmittelbar bewusst sind, wird also in den Begriff des Bewusstseins oder der unmittelbaren Erfahrung umgedeutet. Zum »Denken« werden daher auch ausdrücklich Vorgänge gerechnet, die nach Aristoteles mit dem »Geiste« nichts zu tun haben, wie Erinnerung, Einbildung, Wahrnehmung.

1) Zwar wurde 1311 auf dem Konzil zu Vienne die Lehre des Thomas von der Einheit der Seele zum Dogma erhoben. Aber diese Einheit, welche die *anima rationalis* als *forma* des menschlichen Körpers bestimmte, liess für die Unterscheidung der aristotelischen Entelechien noch immer Raum übrig.

3. Völlig klar ist jedoch die von Descartes vertretene Ansicht bei ihm noch nicht entwickelt. Denn neben den eigentlich und allein auf die Seele bezogenen Tätigkeiten kennt er auch solche, die, wie er sagt, aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe hervorgehen und somit auf beide zurückgeführt werden müssen. Das sind die Triebe, die Affekte und die Sinnesempfindungen. Und wenn er von den Tieren gelegentlich erklärt, dass sie so sehen, wie wir sehen würden, wenn unser Geist mit etwas ganz anderem beschäftigt wäre, so scheint auch darin eine Einschränkung seines Begriffs des Psychischen zu liegen. Dagegen verdanken wir eine deutliche und einflussreiche Bestimmung dieses Begriffs dem englischen Philosophen John Locke (vgl. § 5, 2). Alle Aussendinge nehmen wir nach ihm durch die Sinne wahr, durch *Sensation*, alle Tätigkeiten unserer Seele durch einen inneren Sinn, durch *Reflexion*. Den Gegenstand der Psychologie kann man demnach als das durch innere Wahrnehmung Erkennbare bezeichnen, und die Psychologie ist die Lehre von den Objekten der inneren Wahrnehmung oder kurz die Wissenschaft von der inneren Erfahrung. Schon bei Locke selbst gerät jedoch diese bis in die Gegenwart hinein vertretene Auffassung in eine erhebliche Schwierigkeit. Es werden nämlich die Sinnesqualitäten, das Gelbe, Weisse, Heisse, Kalte, wie er sagt, durch die äussere Wahrnehmung von uns erfahren. Zugleich aber erklärt er in bezug auf derartige »sekundäre Qualitäten« der Körper (vgl. § 7, 5), dass sie keine Eigenschaften derselben, sondern an einen wahrnehmenden Geist gebunden sind. Es gibt also etwas, was nicht durch innere Wahrnehmung erkannt wird und doch psychisch ist. Da nun die Psychologie in der Tat die Sinnesqualitäten, die von der Naturwissenschaft ausgeschieden worden sind, für sich in Anspruch genommen hat, so bleibt nichts übrig, als die Locke'sche Anschauung preiszugeben. Der grosse Fortschritt, der trotz alledem die Locke'sche Bestimmung auszeichnet, liegt darin, dass sie zuerst eine rein empirische Begrenzung des Gegenstandes der Psychologie zu geben versucht. Nicht die Seele, die metaphysische Trägerin der psychischen Tatsachen, sondern die in der inneren Erfahrung vorgefundenen, unmittelbar von jedem zu beobachtenden Erscheinungen sind der Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung. Auf die Seele werden wir bei dieser Untersuchung vielleicht geführt, aber ihr Begriff kann hiernach

nur das Resultat, nicht die Voraussetzung der psychologischen Arbeit sein.

4. Während sich bei Descartes und Locke das Gebiet der psychischen Tatsachen durch das Merkmal des Bewusstseins oder der inneren Wahrnehmung begrenzt findet, hat sodann Leibniz durch die Anerkennung unbewusster Seelenvorgänge eine bedeutsame Erweiterung des Begriffs »psychisch« eingeführt. Er versteht darunter teils die als solche nicht erkannten Elemente eines Bewusstseinsganzen (*petites perceptions*): das Geräusch jeder einzelnen Welle liefert einen elementaren Beitrag zu dem von uns wahrgenommenen Rauschen des Meeres, ist aber für sich unhörbar; teils Vorgänge, welche zwischen zeitlich getrennten Bewusstseinszusammenhängen vermitteln: im traumlosen Schlaf haben wir ein unbewusstes Seelenleben. Auch gehört ein angeborener geistiger Besitz, wie er in den Grundbegriffen und Grundsätzen unseres Verstandes vorliegt, sowie ein erworbener, vom Gedächtnis aufbewahrter Schatz von Vorstellungen zum Unbewussten. Durch diese Annahme eines unbewussten Psychischen wurde es prinzipiell möglich eine in sich geschlossene Theorie der Seelenerscheinungen aufzustellen, ohne auf körperliche, physiologische Prozesse Rücksicht zu nehmen. Damit erhebt sich der namentlich im 19. Jahrhundert lebhaft gewordene Widerstreit zwischen einer reinen und einer physiologischen Psychologie oder Psychophysik (in Fechner's Sinne). Während jene mit Hilfe der Annahme unbewusster psychischer Dispositionen und Prozesse, die entweder nach Analogie der bewussten gedeutet werden oder gar keine nähere Bestimmung ihres Wesens erfahren, zu einem psychologischen System gelangt, geht diese den erfahrungsgemäss bestehenden Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den psychischen und den physischen Vorgängen nach und versucht da, wo die Bewusstseinstatsachen keine Erklärung auseinander zulassen, wo daher von jener Richtung das Unbewusste herangezogen zu werden pflegt, durch Hinweis auf physiologische Vorgänge oder Gesetze die zu erklärenden Phänomene verständlich zu machen. Beiden Richtungen ist durch eine antezipierende Metaphysik der Weg bereitet worden, der reinen Psychologie durch den Spiritualismus, den Leibniz selbst vertrat, der physiologischen Psychologie durch den Materialismus. Aber abhängig sind sie von solchen metaphysischen Formulierungen nicht, und darum haben

sich gelegentlich auch ein Dualismus oder Monismus mit ihnen verbunden. Die Entscheidung über ihre Richtigkeit liegt daher auch nicht in den ihnen angehefteten metaphysischen Konsequenzen, die noch gegenwärtig zuweilen gegen die eine oder andere ausgespielt werden, als vielmehr in ihren Leistungen für die Erkenntnis des Seelenlebens.

5. Der erste einflussreiche Versuch, den Zusammenhang zwischen Leib und Seele aufzuklären, ist, wenn wir von den mannigfaltigen Bestrebungen, der Seele oder ihren Teilen besondere Orte, Wirkungszentren im Körper nachzuweisen, absehen, die namentlich von Claudius Galenus (im 2. Jahrh. n. Chr.) aufgestellte und von Descartes fortgebildete Theorie der Lebensgeister (*spiritus animales*). Diese sind nach der im wesentlichen kartesianischen Anschauung, die noch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von dem Physiologen und Philosophen Platner vertreten wurde, die feurigsten, beweglichsten und feinsten Teilchen der Blutflüssigkeit, die allein aus den Gefässen in die engen Nervenröhrchen eindringen. Ihre Bewegung zur Seele hin oder von ihr fort vermittelt den Verkehr zwischen ihr und dem Körper. Im 16. und 17. Jahrhundert widmete man sich eifrig dem Studium und einer physiologischen Deutung der Affekte. Als weitere Entwicklungsstufe innerhalb der physiologischen Psychologie verdient die Theorie von der Association der Vorstellungen und von deren Aufbewahrung im Gedächtnis erwähnt zu werden, welche Hartley (*Observations on man* 1749), dessen Ansichten später von Priestley weitergeführt wurden, und Bonnet (*Essay de psychologie* 1755) im Anschluss an die Annahme einer Schwingungsfähigkeit der Nerven ausgebildet haben. Gegenüber allen diesen unvollkommenen und unhaltbaren Lehren haben erst im 19. Jahrhundert umfassendere und sicherere Anschauungen Platz gegriffen. Die Psychologie der Sinneswahrnehmung, die sich auf die Unterstützung von seiten der Sinnesphysiologie schon früh angewiesen sah, und die Psychopathologie, die Lehre von den Störungen des normalen Seelenlebens, haben dazu in erster Linie den Grund gelegt. Nachdem bereits Lotze (Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele 1852, 2. Aufl. 1896) und Fechner (Elemente der Psychophysik 2 Bde. 1860, 3. Aufl. 1907) dem Gedanken einer allgemeinen Bedingtheit der psychischen Vorgänge durch physische näher getreten waren, ist er bei Wundt (Grundzüge

der physiologischen Psychologie 1874) dahin formuliert worden, »dass das psychische Geschehen regelmässig von bestimmten physischen Erscheinungen begleitet ist, und dass zwischen diesen inneren und äusseren Lebensvorgängen durchgängig gesetzmässige Beziehungen stattfinden[1].« Dies Prinzip wird als das Prinzip oder Axiom des psychophysischen Parallelismus bezeichnet.

6. Die reine Psychologie hat im 18. Jahrh. in Tetens (Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 2 Bde. 1777) einen hervorragenden Vertreter gefunden, der sich namentlich gegen die von Hartley und Bonnet entwickelte physiologische Theorie der Vorstellungsverbindung wandte. Mit voller Konsequenz ist diese Richtung aber erst von Herbart[2]) und Beneke[3]) ausgebildet worden, wobei jener die Metaphysik und Mathematik neben der Erfahrung als Grundlage seines Systems ansieht und verwendet, dieser dagegen rein empirisch verfahren will. Dort ist das Resultat eine imponierende «Statik und Mechanik des Geistes», welche die Gesetze entwickelt, die für das Gleichgewicht, das Kommen und Gehen der Vorstellungen bestehen, und das Bewusstsein nur als einen Raum betrachtet, über dessen «Schwelle» die Vorstellungen unter gewissen Bedingungen ihres Gegensatzes und ihrer Stärke treten oder in dem sie sich erhalten. Beneke operiert dagegen mit Urvermögen der Seele, die durch Reize angefüllt werden, mit unbewussten Spuren oder Angelegtheiten, die von jedem Bewusstseinsvorgang zurückbleiben, und mit Grundprozessen, die z. T. gänzlich auf die Voraussetzung eines unbewussten psychischen Geschehens gegründet sind. In der Gegenwart ist der bedeutendste Vertreter einer reinen Psychologie Th. Lipps (Leitfaden der Psychologie, 3. Aufl. 1909), der von dem Gedanken ausgeht, dass die Identifikation des unbewussten Psychischen mit physiologischen Prozessen eine metaphysische Annahme sei, die in die Erfahrungswissenschaft Psychologie nicht hineinspielen dürfe, und es zugleich für methodologisch zweckmässiger hält, bei einer rein psychologischen Betrachtung zu bleiben.

[1]) Dieser Satz fehlt in der 5. und 6. Aufl. (3 Bde., 1908—1910).

[2]) Psychologie als Wissenschaft 2 Bde. 1824—1825 und das kürzere Lehrbuch zur Psychologie 1816 u. ö.

[3]) Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 4. Aufl. 1877, und die lesbareren Psychologischen Skizzen, 2 Bde. 1825—1827.

7. Neben diesen beiden Hauptrichtungen der Psychologie gibt es auch noch eine deskriptive oder analytische (auch phänomenologische genannt), die sich auf die blosse Beschreibung und Analyse der im Bewusstsein gegebenen Phänomene beschränkt. Sie will das Seelenleben, wie es erscheint, schildern, und die komplexen Bewusstseinstatsachen auf das Zusammenwirken einfacher Inhalte und Vorgänge zurückführen. Zu einer solchen Psychologie haben aus früherer Zeit besonders Locke und Hume wertvolle Beiträge geliefert. Ausdrücklich formuliert worden ist ihre Aufgabe von dem scharfsinnigen F. Brentano (Psychologie vom empirischen Standpunkte I, 1874). In der Anerkennung der Notwendigkeit einer Beschreibung und Analyse der Bewusstseinstatsachen stimmen übrigens die reinen und physiologischen Psychologen mit dieser Richtung völlig überein; sie bildet gewissermassen ein neutrales Gebiet, das vom Streit der Parteien ausgeschlossen ist. Der Gegensatz beginnt erst, sobald im Interesse einer umfassenderen Theorie des psychischen Daseins und Geschehens über dieses Gebiet hinausgegangen wird. Nur der Verzicht auf eine derartige Erweiterung mit Hilfe des Unbewussten oder physiologischer Erkenntnisse ist es demnach, was die deskriptive Psychologie als eine eigentümliche Richtung charakterisiert. Auf eine Kritik derselben und der anderen einzugehen müssen wir uns an dieser Stelle versagen. Wir nehmen daher im folgenden den Faden wieder auf, den wir mit der Besprechung der Richtungen in der Psychologie fallen gelassen haben.

8. Eine letzte Form der Bestimmung des Gegenstandes der Psychologie hat sich in der Gegenwart angebahnt. Sie ist von Mach[1]), Avenarius, Lipps u. a. begründet worden. Darnach ist unsere volle Erfahrung, das, was wir unmittelbar erleben, mag es eine Vorstellung oder ein Körper genannt werden können, an sich, d. h. vor jeglicher Subsumtion unter psychologische oder physikalische Begriffe, weder etwas Physisches noch etwas Psychisches und darum auch durch die Besonderheit einer äusseren und einer inneren Wahrnehmung, wie Locke meinte, keineswegs in schlichter Selbstverständlichkeit als das eine oder das andere zu erkennen. Tiefer liegende Merkmale sind es vielmehr, die uns in der vollen Erfahrung

[1]) »Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen«, 5. Aufl. 1906.

das Psychische von dem Physischen und umgekehrt zu unterscheiden veranlassen und gestatten. Für die Richtigkeit dieser Ansicht spricht vor allem der Umstand, dass die naive Reflexion und die Wissenschaft über den Umfang beider Begriffe abweichender Meinung sind. Jene behauptet nämlich, dass die Dinge ausser uns farbig sind, tönen, schmecken; die Naturwissenschaft belehrt uns dagegen seit Galilei (vgl. § 7, 5) darüber, dass die Sinnesqualitäten keine Eigenschaften der Körper sind, sondern als solche nur in unserer Wahrnehmung existieren. Wie wäre dieser Widerspruch möglich, wenn man es der Erfahrung gleich anzusehen vermöchte, was in ihr physisch, was psychisch ist? Die neue Definition des Psychischen gibt nun dafür die Erklärung. Sie lautet: Gegenstand der Psychologie ist dasjenige in und an der vollen Erfahrung eines Individuums, was von ihm selbst abhängig ist. Gegenstand der Naturwissenschaft ist dagegen das von ihm Unabhängige. Um aber zu erkennen, ob ein A von einem B abhängig ist oder nicht, dazu muss man sich über ihr Verhältnis zueinander genauer informieren. Das entscheidende Verfahren ist dabei die Untersuchung ihrer Veränderungen; wenn nämlich A von B abhängig ist, so muss eine Änderung von B auch eine entsprechende von A nach sich ziehen. Es liegt auf der Hand, dass bei solcher Lage der Dinge Widersprüche zwischen der Auffassung des naiven Bewusstseins und der Wissenschaft sehr wohl möglich sind. Denn die Feststellung der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von uns selbst pflegen wir in der praktischen Reflexion nur im Verhältnis zum Willen, zu unserer Willkür vorzunehmen. Da es von meinem Willen nicht abhängt, ob ich den Himmel blau oder die Wiesen grün sehe, so schliesse ich, dass diesen Objekten die genannten Eigenschaften auch wirklich zukommen. Die umfassender und genauer verfahrende wissenschaftliche Untersuchung aber weist auch in solchen Fällen eine Abhängigkeit von uns, den erfahrenden Individuen, nach. Nenne ich das, was in meiner Erfahrung von mir selbst abhängig ist, das Subjektive, das andere das Objektive, so kann man nun auch einfach die Psychologie als die Wissenschaft vom Subjektiven definieren.

9. Diese Definition findet sich bei Vertretern der reinen und der physiologischen Psychologie und gründet sich auf die Ergebnisse

der modernen Erkenntnistheorie. Der Gegensatz jener beiden Richtungen tritt erst hervor, sobald das Subjekt, das Individuum näher bestimmt wird, zu dem die psychischen Vorgänge in Beziehung gebracht werden. Nach Lipps ist es die Psyche, ein reales Ich, zu dem sie gehören, eine Substanz immaterieller Art, über die wir nach ihren Wirkungen im Bewusstsein Aussagen machen können. Nach den physiologischen Psychologen aber haben wir an Stelle des Unbewussten bestimmte Formen und Funktionen des Körpers als die Bedingungen zu betrachten, die dem Subjektiven zugrunde liegen. Sie stützen sich hierbei nicht auf metaphysische Annahmen, sondern auf Tatsachen, die von einer auf die psychischen Erscheinungen Rücksicht nehmenden Physiologie und Pathologie ermittelt worden sind. Das grosse Gebiet der Sinnesempfindungen ist auf solchem Wege in genauer Detailuntersuchung allmählich als eine Gruppe subjektiver Erscheinungen mit bestimmten Eigentümlichkeiten der Sinnesorgane und der im Gehirn gelegenen Sinneszentren in Zusammenhang gebracht worden. Durch das Studium der Sprachstörungen sind wir darüber aufgeklärt, dass auch der Verlauf unserer Gedanken und Vorstellungen von physiologischen Prozessen in wesentlicher Abhängigkeit steht. Gewiss ist noch vieles unsicher und dunkel, aber das bisher Geleistete verdient als eine nach unanfechtbaren Methoden gewonnene wissenschaftliche Errungenschaft anerkannt und nicht als eine metaphysische Vermutung abgefertigt zu werden. Doch darf die oben gegebene Definition nicht so verstanden werden, als wenn sie auch schon ohne weiteres der durch sie bestimmten Wissenschaft ihre Aufgabe vorschriebe. Die Definition umgrenzt nur das Gebiet der Erfahrung, mit dem es die Psychologie zu tun hat, ohne damit sagen zu wollen, dass der Nachweis der Abhängigkeit vom Subjekt die einzige Aufgabe dieser Disziplin sei. In erster Linie besteht darum auch für die so definierte Psychologie die deskriptiv-analytische Aufgabe, welche wir oben als dem Streite zwischen reiner und physiologischer Psychologie entrückt bezeichnet haben (vgl. § 8, 7).

10. Auch die Methode hat in dem Entwickelungsgange der Psychologie eine wichtige Rolle gespielt. Lange Zeit, namentlich seit Locke's Betonung der inneren Wahrnehmung als einziger Quelle für die Erkenntnis des Psychischen, hat die Methode der Selbstbeobachtung als die fundamentale, als die einzige

Grundlage psychologischer Forschung gegolten. Zwar wurde auch die Beobachtung fremden Seelenlebens und die Untersuchung objektiver Zeugnisse für ein solches, wie sie etwa in Briefen oder Biographien oder in Kunstleistungen vorliegen, anerkannt und betrieben. Aber direkt und voraussetzungslos liess sich doch nur aus der eigenen Erfahrung eines jeden der Aufschluss über die Seelenvorgänge gewinnen. Durch Kant und Comte wurde nun aber der Glaube an die Zuverlässigkeit, ja an die Möglichkeit jener Methode erschüttert. Kant wies darauf hin, dass durch die Absicht der Beobachtung der zu beobachtende Vorgang selbst verändert werde. Comte behauptete gar die Unmöglichkeit der Methode, weil man sich nicht selbst in einen Beobachter und ein davon verschiedenes Objekt der Beobachtung spalten könne. Dafür ist nun besonders seit E. H. Weber (1849) die experimentelle Methode in der Psychologie aufgekommen, welche die Aussagen eines Subjekts über seine eigene Erfahrung miteinander vergleicht und zu genau kontrollierbaren Bedingungen ihrer Entstehung in Beziehung setzt. Dadurch werden die Schwierigkeiten und Bedenken, die einer blossen Selbstbeobachtung gegenüber geltend gemacht werden können, gegenstandslos. Die Hauptförderer der Anwendung dieser neuen Methode in der Psychologie sind G. Th. Fechner und W. Wundt gewesen.

11. Die Psychologie beschäftigt sich — so können wir nunmehr zusammenfassen — mit Erfahrungstatsachen, welche in unmittelbarer Nachbarschaft der von der Naturwissenschaft behandelten liegen, und sie bedient sich dabei einer Methode, die in der letzteren als die eigentlich empirische Methode schon seit längerer Zeit in wohlbegründeter Anerkennung steht. Dadurch ist sie als eine Einzelwissenschaft hinreichend charakterisiert, und es ist nur noch eine praktische und eine Zeitfrage, wann diese Bedeutung auch äusserlich durch einen von der Philosophie unabhängigen, selbständigen Betrieb zur Geltung kommen werde. Bei dieser Sachlage kann hier nicht näher auf die besonderen Aufgaben der Psychologie und deren Arten (Psychogenesis, Individualpsychologie, Völkerpsychologie, Psychopathologie) eingegangen werden. Damit entsteht aber zugleich das Problem einer philosophischen Psychologie, die etwa ähnlich, wie die Naturphilosophie den Natur-

wissenschaften gegenüber, an eine einzelwissenschaftliche Psychologie anzuknüpfen hätte. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass es sich auch in diesem Fall um angewandte Wissenschaftslehre und spezielle Metaphysik handeln würde. Wir unterlassen es jedoch, das Programm derselben eingehender darzulegen, weil der Ablösungsprozess noch nicht weit genug vorgeschritten ist, um die Stellung einer solchen philosophischen Psychologie objektiv übersehen zu können. Es sei daher vorläufig nur auf die eingehende logisch-erkenntnistheoretische Würdigung hingewiesen, die der Psychologie in Wundt's Logik II zuteil geworden ist, ferner auf Rehmke's Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, 2. Auflage 1905, und Ladd's *The Philosophy of Mind* 1895, worin erste Versuche einer philosophischen Psychologie vorliegen. Dazu gesellt sich jetzt Münsterberg: Grundzüge der Psychologie I, 1900, und J. Petzoldt: Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung [von Avenarius] I, Die Bestimmtheit der Seele, 1900.

12. Aus der überaus reichhaltigen Literatur der Gegenwart zur Psychologie nennen wir neben den bereits oben angeführten Werken folgende:

Für Anfänger dürfte sich am meisten eignen:

Wundt: Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, 4. Aufl. 1906. Grundriss der Psychologie, 9. Aufl. 1909.
H. Ebbinghaus: Abriss der Psychologie, 3. Aufl., herausgegeben von E. Dürr, 1910.
H. Höffding: Psychologie in Umrissen, 4. Aufl. 1908 (aus dem Dänischen von Bendixen).
A. Höfler: Psychologie, 1897.
E. B. Titchener: *A Text-Book of Psychology*, I, 1909.
Ch. S. Myers: *A Text-Book of experimental Psychology*, 1909.
W. James: Psychologie. Deutsch von M. Dürr, 1909.
G. F. Stout: *A Manual of Psychology*, 2. Aufl. 1901.
J. R. Angell: *Psychology*, 3. ed. 1905.
A. Pfänder: Einführung in die Psychologie, 1904.
St. Witasek: Grundlinien der Psychologie, 1908.

Für eingehenderes Studium sind bestimmt:

W. James: *The Principles of Psychology*, 2 Bde. 1890.
F. Jodl: Lehrbuch der Psychologie, 2 Bde., 3. Aufl. 1908.
G. F. Stout: *Analytic Psychology*, 2 Bde. 1896.
H. Ebbinghaus: Grundzüge der Psychologie, I. 2. Aufl. 1905.

Als Beiträge zur Geschichte der Psychologie seien hervorgehoben:

H. Siebeck: Geschichte der Psychologie, 2 Bde. 1880. 1884 (reicht bis Thomas v. Aquino).

R. Sommer: Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller, 1892.

M. Dessoir: Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Aufl. I. 1902 (von Leibniz bis Kant).

Nur historische Interessen befriedigt auch das vom Standpunkte Herbart's geschriebene, im Texte veraltete, aber in den Anmerkungen einen reichen geschichtlichen Stoff zusammenstellende Werk von:

W. Volkmann: Lehrbuch der Psychologie, 4. Aufl. 2 Bde. 1894—1895.

§ 9. Die Ethik und die Rechtsphilosophie.

1. Aristoteles führt den Ausdruck ethisch (*ἠθικός*) zur Bezeichnung einer besonderen Klasse von *ἀρεταί* (Tüchtigkeiten) ein und begründet damit den engeren Begriff der Tugend, der Sittlichkeit. In seiner Schule wurden dann seine sich mit solchen Problemen beschäftigenden Schriften ethische Werke (*τὰ ἠθικά*) genannt. Daneben aber findet sich in der Einteilung der Wissenschaften von Aristoteles für ein Gebiet, welches die Regeln für das menschliche Handeln entwickelt, das Wort *praktische Philosophie* (vgl. § 3, 2). Cicero übersetzt die aristotelische Bildung »ethisch« mit *moralis* und bei Seneca erscheint die »Ethik« unter dem Titel einer *philosophia moralis*. Damit sind die drei Ausdrücke angegeben, die auf die hier zu behandelnde philosophische Disziplin am häufigsten angewandt worden sind: Ethik, Moralphilosophie und praktische Philosophie. Der an dritter Stelle angeführte Terminus ist allerdings nicht auf die ethische Wissenschaft allein beschränkt. Schon im Altertum rechnete man dazu auch die Staatslehre (Politik) und die Ökonomik, wozu Chr. Wolff bei seiner einflussreichen Aufnahme der Bezeichnung »praktische Philosophie« noch das Naturrecht (die Rechtsphilosophie) fügte (vgl. § 3, 4). Unter der Ethik aber versteht man eine Lehre vom sittlichen Verhalten, d. h. von sittlicher Beurteilung, sittlicher Gesinnung (Motiven, Zwecken, Grundsätzen), sittlichen Aufgaben (Idealen, Pflichten) und sittlichen Handlungen. Da über die Bedeutung dessen, was sittlich genannt

wird, sehr verschiedene Ansichten bestehen, wie sich gleich zeigen soll, so verzichten wir hier auf eine Definition dieses Begriffs und treten sofort in die geschichtliche Betrachtung ein.

2. Ethische Bestimmungen finden sich bereits in der vorsokratischen Philosophie der Griechen. So betonen die Pythagoreer die Bedeutung von Mass und Harmonie auch für unser praktisches Verhalten, so fordert Heraklit († 475 v. Chr.) die Unterordnung des einzelnen unter die Allgemeinheit und stellt Demokrit die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) als die dauernde Freudigkeit der Seele unter den Gütern des Lebens am höchsten. Aber erst Sokrates hat der die Allgemeingültigkeit der sittlichen Vorschriften bestreitenden und dadurch die Verbindlichkeit derselben bedrohenden Anschauung der Sophisten gegenüber eine wissenschaftliche Begründung dessen, was sittlich sei, zu liefern versucht. Das Wesen einer Sache gibt nach ihm über deren Aufgabe und Zweck Aufschluss. Weiss man, was der Mensch ist, so weiss man auch, was er soll. Über das Wesen aber kann uns nur eine begriffliche Untersuchung, die Feststellung der allgemeingültigen Merkmale, aufklären. Die Tugend kann hiernach ein Gegenstand des Wissens und durch Lehre mitgeteilt werden, und nicht gegen besseres Wissen, sondern nur aus Unwissenheit wird nach Sokrates gefehlt. In dem Streben nach Vorteil und Nutzen (insbesondere für die Gemeinschaft, zu der man gehört) findet er das Wesen aller Sittlichkeit, die somit auf der Einsicht in diese Zwecke des Lebens beruht. Ist aber sittliches Wollen und Handeln nur von der Einsicht abhängig, so können dafür ebenso allgemein geltende Regeln entwickelt werden wie in dem Gebiete des Wissens.

3. An diesen Standpunkt seines Meisters knüpft Platon an. Er erweitert ihn durch seine Metaphysik, seine Ideenlehre. Was nicht zum Wesen einer Sache gehört, das Konkrete der sinnlichen Erscheinung, der Stoff, die Materie, ist nach ihm das Prinzip des Schlechten; der Begriff, die Idee aber ist nicht nur das Muster und Vorbild für das Einzelne, welches das Wesen in stofflicher Erscheinung andeutet, sondern auch die Realität im eigentlichen Sinne (vgl. § 3, 1). Die vollkommenste Idee ist die des Guten, die mit dem göttlichen Wesen zusammenfällt. Platon unterscheidet vier Tugenden, die sämtlich die Herrschaft der Vernunft, der Einsicht

über das Wollen und Handeln des Menschen ausdrücken: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Ein von der Übung dieser Tugenden erfülltes Leben macht allein wahrhaft glücklich. Die Hauptquelle für Platon's ethische Ansichten ist sein Dialog über den *Staat* (*πολιτεία*, *Republik*).

Die erste systematische Darstellung der Moralphilosophie hat Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik geliefert. Hier wird als die Grundfrage das Problem des höchsten Gutes, d. h. eines Gutes, das um seiner selbst willen begehrt wird und um dessen willen alle anderen Güter begehrt werden, eingeführt. Dass dieses höchste Gut die Glückseligkeit sei, darin stimmen, wie Aristoteles sagt, alle überein. Aber worin besteht sie? Er definiert sie als die Energie der Seele, die sich auf die vollkommene Tugend richtet, die dann von selbst Lust zur Folge hat. In der Tugend aber erkennt er eine dauernde Gemütsrichtung, eine Gesinnung, die zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig die richtige Mitte trifft. Die Vernunft endlich ist das notwendige Hilfsmittel, um diese Mitte zu erkennen. Im Gegensatz zu der metaphysischen Ethik Platon's erscheinen hier die Grundzüge einer psychologischen Ethik. Bemerkenswert ist noch die Unterscheidung einer esoterischen oder wissenschaftlichen und einer exoterischen oder populären Ethik bei Aristoteles bezw. Späteren.

4. Keine wesentlich neuen Gedanken treten uns bei den Stoikern und Epikureern entgegen. Jene stellen die allgemeine Forderung auf, naturgemäss zu leben. Da nun aber die Vernunft die eigentliche Natur des Menschen bildet, so heisst hier naturgemäss leben soviel wie vernunftgemäss leben. Der dieser Vorschrift entsprechende «Weise» ist der wahrhaft Gute. Er allein leistet die tugendhafte, pflichtgemässe Handlung (*τὸ κατόρθωμα*) und ist frei von Leidenschaften, welche die «Toren» unterjochen. Der Begriff der Pflicht (*τὸ καθῆκον*) und die Annahme gleichgültiger, indifferenter, weder guter noch böser Dinge (*τὰ ἀδιάφορα*) sind die wichtigsten Neuerungen der stoischen Ethik, in der zwischen einer dogmatischen oder wissenschaftlichen und einer paränetischen oder praktischen, angewandten Lehre unterschieden wird.

Nach den Epikureern ist zwar das Glück, die Lust, das höchste Gut, aber auch sie halten die (der stoischen Leidenschafts-

losigkeit, *Apathie* ähnliche) unerschütterliche, insbesondere von den Begierden nicht gestörte Seelenruhe, *Ataraxie*, neben der Gesundheit des Körpers für den eigentlichen Inhalt eines glücklichen Lebens. Die Einsicht ist darum auch nach ihnen die Bedingung für die Erlangung dieses Gutes, und so verkörpert sich auch ihnen das Ideal einer sittlichen Lebensführung in einem «Weisen».

5. Eine neue Lebensanschauung in Verbindung mit einer neuen Religion bringt das Christentum. Seine eigentümlichen ethischen Gedanken mit der entsprechenden religiösen Fassung und Begründung sind folgende: 1. Der Mensch ist böse von Jugend auf, in Schuld und Gottentfremdung verstrickt und ohne Kraft, sich von selbst aus diesem Zustande zu befreien. Dem natürlichen Menschen kommt die Erlösung, die Versöhnung mit Gott durch den Gottessohn, der die Schuld der Menschheit als der Reine, Fleckenlose tilgt, indem er der Sünde Sold, den Tod, erleidet. Denen, die an den Erlöser glauben, seine frohe Botschaft annehmen, wird Seligkeit, Frieden, Vergebung der Sünden zuteil. 2. Alle Menschen sind vor Gott gleich als seine Kinder und somit unter sich Brüder. Kein trennendes Moment, wie Nationalität, Stand, Geschlecht, begründet einen Unterschied in ihrer Stellung zum Höchsten. Darum lautet das ethische Grundgesetz des Christentums: Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst! Und der Nächste kann Jeder sein oder werden. 3. Zum Himmel, zur Seligkeit führt nur der schmale Pfad der Tugend, der Barmherzigkeit, Friedfertigkeit, Herzensreinheit, das neue Leben, zu dem man wiedergeboren werden muss, indem man im Vertrauen auf den Erlöser den alten Adam auszieht. Zur Verdammnis aber führt die breite Strasse des Lasters, auf der diejenigen wandeln, die ihren natürlichen Neigungen zu folgen fortfahren. Zur Umkehr uns zu bestimmen liegt in unserem Willen, doch können wir das Ziel der Reinigung, des neuen Lebens in und mit Gott, nicht aus eigener Kraft erreichen. Von diesen Gedanken haben der zweite und dritte auch unabhängig von der religiösen Einkleidung eine dauernde Geltung erworben. Die Annahme einer ethischen Gleichberechtigung aller Menschen und einer ethischen Kausalität (wir ernten auch auf moralischem Gebiet nur was wir säen) sind von den späteren Ethikern fast ausnahmslos vertreten worden.

6. In der Abhängigkeit von den religiösen Vorstellungen bleibt die

Ethik innerhalb der mittelalterlichen Philosophie durchweg. Die antike Ethik galt als eine heidnische, aus der man sich zwar einige passende Begriffe aneignete, wie den platonischen Gegensatz zwischen Stoff und Idee, Sinnlichkeit und Vernunft, nicht jedoch ohne diesen Begriffen eine Umbiegung in christliche Anschauungen zuteil werden zu lassen. Als höchste sittliche Ideale erscheinen der christlichen Ethik des Mittelalters Askese und Weltflucht, wovon die Weltherrschaft der Kirche und ihr Bekehrungseifer nicht eben allzuweit abliegen. Als ein fundamentales ethisches Problem tritt das der Willensfreiheit auf und damit der Gegensatz zwischen dem Indeterminismus, der sie behauptet, und dem Determinismus, der sie bestreitet. Der Humanismus geht dagegen wieder auf die antike Moral zurück und erneuert besonders die stoischen und die epikureischen Lehren. Die Reformation aber stellt nicht nur den religiösen, sondern auch den sittlichen Menschen auf sich selbst, indem sie ihn von der Vormundschaft der Tradition und der Kirche befreit. Der Glaube des Einzelnen wird zur entscheidenden Macht. Zugleich wird der Gegensatz und Wertunterschied zwischen Priestern und Laien, Heiligen und Weltlichen beseitigt und die Berufserfüllung im irdischen Dasein schlechthin als die sittliche Aufgabe anerkannt. Obwohl Luther das Buch *ethicorum* des Aristoteles »ärger denn kein Buch straks der Gnaden Gottes und christlichen Tugenden entgegen« genannt hatte, wird es doch von Melanchthon bei seiner Bearbeitung der Ethik stark benutzt, wenn auch mit christlichen Begründungen und Wendungen durchsetzt.

7. Der Grundgedanke der ethischen Bestrebungen in der neueren Philosophie ist die Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion, der Ethik von der Theologie und der Metaphysik. Als erster in einer neueren Sprache fordert sie bereits der französische Skeptiker Charron († 1603). Die Religion erzeugt nach ihm nicht die natürliche Moral, sondern bildet deren Folge und Krone. Die Wege, die zu diesem Zwecke einer selbständigen Begründung der Sittlichkeit eingeschlagen werden, sind freilich sehr verschieden. Sie lassen sich unter zwei umfassende Gesichtspunkte bringen, den aprioristischen und den empiristischen. Nach jenem wurzelt die Moral in einem ursprünglichen, nicht weiter ableitbaren, also *a priori*, vor aller Erfahrung gegebenen Besitz des Menschen,

eigentümlichen Gefühlen, Grundsätzen, Urteilen. Der Apriorismus sieht also den Inhalt der sittlichen Ideen bezw. Vorschriften oder die sittlichen Gemütserregungen als gegeben, nicht als geworden an und gründet den wissenschaftlichen Aufbau der Ethik auf Voraussetzungen, deren Herkunft oder Richtigkeit nicht in Frage steht. Nach dem Empirismus ist der Inhalt der ethischen Ideen, Urteile, Grundsätze nur aus der Erfahrung zu gewinnen und nur empirisch entstanden zu denken. Durch mannigfaltige empirische Einflüsse entwickelt sich in der Geschichte der Menschheit und beim Einzelnen eine sittliche Gesinnung und Handlungsweise. Dabei wird die Ethik auch wohl in enge Abhängigkeitsbeziehung zu bestimmten Erfahrungswissenschaften gesetzt, insbesondere zur Psychologie, Biologie und Soziologie. Die Gesetze des Lebens und seiner Erhaltung, der Zusammenhang und die Entwicklung der psychischen Vorgänge, die Bildung und Gliederung menschlicher Gemeinschaftsformen gelten hierbei als Voraussetzungen einer Theorie des Sittlichen.

8. Den Apriorismus vertreten in der englischen Moralphilosophie die Intuitionisten, so genannt, weil sie die ethischen Prinzipien für unmittelbar gewiss und intuitiv erkennbar, ähnlich den geometrischen Axiomen, halten. Zu ihnen gehören Cudworth († 1688), Butler († 1752) und die schottische Schule mit Thomas Reid († 1796) an der Spitze. Sodann hat Kant einen Apriorismus ausgebildet. Unter unseren praktischen Grundsätzen finden sich nach ihm neben subjektiven Maximen und hypothetischen Vorschriften solche Forderungen, die unbedingt gelten, wie das Gebot: Du sollst nicht lügen! Die Voraussetzung *a priori* für derartige praktische Normen ist ein schlechthin allgemeingültiges Sittengesetz, das auf die (nur empirisch bestimmbaren) Zwecke oder Folgen einer Handlungsweise keine Rücksicht nimmt und insofern ein kategorischer Imperativ ist. Da nun aber aller besondere Inhalt des Wollens nur aus der Erfahrung entnommen werden kann, so bleibt für dieses praktische Gesetz *a priori* nur die Forderung der Allgemeingültigkeit übrig, die blosse »Form« des Gesetzes. Es lautet daher: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne! Die ethischen Hauptschriften Kant's sind die »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« 1785 und die »Kritik der praktischen Vernunft« 1788. Auch Schopen-

hauer («die beiden Grundprobleme der Ethik» 2. Aufl. 1860) ist Apriorist, denn die einzige «Grund-Triebfeder» der Handlungen von moralischem Wert, der freien Gerechtigkeit und der echten Menschenliebe, ist eine ursprünglich menschliche Empfindung, das Mitleid, ein «erstaunenswürdiger, ja mysteriöser» Vorgang, von dem nur die Metaphysik eine weitere Erklärung zu geben vermag. Das letzte Fundament der Ethik liegt somit «in der menschlichen Natur selbst». Ferner ist Herbart (Allgemeine praktische Philosophie 1808) der Ansicht, dass «das Löbliche und Schändliche eine ursprüngliche Evidenz besitzt, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu werden». Die fundamentalen sittlichen Urteile gehen auf Musterbegriffe, praktische Ideen zurück, wie die der inneren Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, die sich nicht weiter ableiten lassen.

9. Locke ist der erste entschiedene Gegner desjenigen Aprioriismus, welcher angeborene praktische Grundsätze annimmt, und in diesem Sinne Vertreter einer empiristischen Auffassung von der Entstehung der sittlichen Ideen und Normen. Daneben ist er freilich der Ansicht, dass man aus der Voraussetzung Gottes und der vernünftigen Natur der Menschen alle Regeln für das Handeln mit Notwendigkeit deduzieren könne. Diesen Standpunkt hat in klassischer Form das berühmte Werk des Spinoza (*Ethica ordine geometrico demonstrata* 1677) durchgeführt, das die Ethik auf metaphysische und auf psychologische Prinzipien gründet und bei der Schilderung der menschlichen Knechtschaft, d. h. der Abhängigkeit von den natürlichen Affekten und Trieben, sowie bei der Lehre von der menschlichen Freiheit, d. h. von der Überwindung jener Herren des Willens durch die intellektuelle Liebe zu Gott, die Hingabe an die reine Erkenntnis, zwar tatsächlich aber nicht ausdrücklich der Erfahrung die Ehre gibt. Um so entschiedener wird dagegen der Empirismus von Helvetius († 1771) und Holbach (vgl. § 7, 6) gegen alle theologische Begründung der Moral geltend gemacht. In der Gegenwart hat er sich vielfach zum Evolutionismus abgeschwächt, der die Geschichte der Menschheit, die Entwicklung der Gesellschaft heranzieht, um die Tatsachen des Sittlichen zu erklären, diese also nicht mehr aus der Bildung des Wollens und Denkens im einzelnen Individuum hervorgehen lässt. In dieser Form ist der

Empirismus als die herrschende Anschauung der modernen Ethik zu betrachten, die z. B. bei H. Spencer und Wundt ihre Ausprägung gefunden hat. Dem Empirismus gehören ferner die zahlreichen Versuche englischer Ethiker des 18. Jahrhunderts an, die Moralphilosophie auf die Psychologie zu gründen. Einen noch sehr unvollkommenen Anfang in dieser Richtung macht Shaftesbury[1]), indem er das Wesen des Sittlichen in der mit Glückseligkeit verbundenen Harmonie zwischen den selbstischen und den sozialen Affekten sieht und die Gefühle der Billigung und Missbilligung, die „Reflexionsaffekte", gleichfalls als eine das menschliche Wollen bestimmende Triebkraft anerkennt. Ihre Fortsetzung erhält diese psychologische Grundlegung der Ethik durch Hutcheson († 1747), der das Wohlwollen als das einzige, auf egoistische Erwägungen nicht zurückführbare Motiv sittlicher Handlungen nachweist, sowie namentlich durch Hume und A. Smith[2]), die sich um eine Theorie der Sympathie bemühen. Gegenwärtig gilt die Psychologie allgemein als eine Grundwissenschaft der Ethik. Ferner sind besonders von Spencer Biologie und Soziologie als Voraussetzungen einer Lehre vom Moralischen gewürdigt und benutzt worden.

10. Diese kurze Übersicht der Bemühungen der neueren Philosophie um die Begründung einer selbständigen ethischen Wissenschaft zeigt offenbar, dass die empiristische Richtung allmählich immer mehr an Boden gewinnt und in der Gegenwart das zweifellose Übergewicht erlangt hat. In der Tat ist die moderne Ethik teils evolutionistisch, teils biologisch, psychologisch, soziologisch. Sie hat sich damit zu einer Erfahrungswissenschaft entwickelt, die ihre Tatsachen, ihr eigentümliches Objekt in der sittlichen Beurteilung, einem subjektiven Verhalten der Wertschätzung gegenüber Handlungen und Gesinnungen, Grundsätzen und Absichten findet und die Erklärung dieser Tatsachen mit Hilfe von psychologischen, soziologischen, entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungen und Gesetzen zu liefern versucht. Einige Bemerkungen mögen diese Auffassung der Ethik näher begründen und erläutern.

[1]) *An inquiry concerning Virtue and Merit* 1699, später in den *Characteristics of Men* etc. 1711 u. ö., deutsch 1776.

[2]) *Theory of Moral Sentiments* 1759, deutsch 1791.

Die Handlungen in ihrer anschaulichen Tatsächlichkeit sind weder gut noch böse. Während die ästhetischen Prädikate, das Schöne und das Hässliche, auf die wahrnehmbare Erscheinung selbst bezogen werden, bedingen die ethische Wertung einer Handlung Annahmen über den Zweck, dem sie dient, die Absicht, der sie entsprungen ist, die Gesinnung, die sich in ihr kund gibt. Fassen wir alle diese subjektiven Bedingungen einer Handlung mit dem Wort Wille zusammen, so ergibt sich die Wahrheit des Satzes von Kant: Es ist überall nichts in der Welt, ja auch ausserhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Die Ethik hat sich nun der Aufgabe unterzogen, den allgemeingültigen Begriff des Guten, des sittlichen Wertes zu bestimmen und daraus die einzelnen Anwendungsformen desselben verständlich zu machen. Aber die mannigfaltigen Versuche, die in dieser Richtung angestellt worden sind, haben bisher noch zu keinem allgemein anerkannten Resultat geführt. In der Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der Theorien rivalisiert die Ethik mit der Metaphysik. Nur die Tatsache, dass überhaupt Forderungen, Normen von Menschen als verbindlich angesehen, gewisse Zwecke vor anderen erstrebt und gewisse Motive vor anderen gebilligt werden, darf man als eine von allen Ethikern zugestandene bezeichnen, während über den Inhalt der gültigen Wertungen, Regeln, Ziele und Absichten die Anschauungen erheblich weit auseinandergehen.

11. Diese Divergenz der Theorien, mit der wir uns weiter unten in dem Abschnitte über die ethischen Richtungen eingehender beschäftigen werden, hat zum Teil in dem geschichtlichen Wechsel der ethischen Ansichten selbst ihren Grund. Manches von dem, was wir heute als sittlich, gut oder verdienstlich betrachten, ist früher anders beurteilt worden oder hat überhaupt keine Aufgabe des menschlichen Willens gebildet. Aber auch in einer bestimmten Epoche, etwa in der Gegenwart, entfaltet sich ein offener und unausgeglichener Widerstreit der Richtungen. Diesen können wir nicht, wie bei der Metaphysik, auf die Unsicherheit hypothetischer Ergänzungen der wissenschaftlichen Welterkenntnis zurückführen. Hier muss er vielmehr in erster Linie auf wirklichen Unterschieden in dem ethischen Verhalten selbst beruhen, die zwischen einzelnen In-

dividuen, einzelnen Gesellschaftsklassen usw. bestehen, und somit als die Folge von einseitigen Verallgemeinerungen tatsächlich vorliegender Wertungen aufgefasst werden. Daraus erwächst einer wissenschaftlichen Ethik die Aufgabe einer Ermittlung und Analyse der in ihrer Zeit herrschenden sittlichen Anschauungen, der sie sich nicht entziehen darf, wenn sie nicht ein müssiges Produkt isolierter Gedankenarbeit werden will. Man merkt es den Ethiken vielfach an, dass sie von Philosophen herrühren, die ihre persönliche Wertung zum allgemeinen sittlichen Ideal erhoben haben. Wenn z. B. Aristoteles das höchste, erwünschteste Ziel in der reinen Betrachtung des Denkens, Spinoza in der intellektuellen Liebe zu Gott oder in dem Streben nach philosophischer Erkenntnis sieht, so geht diese Bestimmung des höchsten Gutes offenbar von individuellen Bedürfnissen, nicht aber von einer unbefangenen Würdigung aller sittlichen Werte aus. An dieser Forderung einer Sammlung und Sichtung von sittlichen Tatsachen, unter denen das eigene Gewissen nicht schlechthin die entscheidende Rolle spielt, wird auch nichts geändert, wenn wir berücksichtigen, dass die Moralphilosophie die geübten Wertungen zu begründen, als berechtigt oder unberechtigt nachzuweisen versucht. Ob und warum eine ethische Beurteilung vor anderen möglichen den Vorzug verdient und die ihr entsprechenden Zwecke und Normen als die sittlichen ausgezeichnet werden dürfen, kann ja von einer wissenschaftlichen Ethik, die auf das Machtmittel persönlicher Autorität ebenso wie auf die Benutzung religiöser Argumente verzichtet, nur unter der Voraussetzung eines gemeinsamen Wertmasstabes überzeugend dargetan werden. Das Vorhandensein eines solchen ist nun aber selbst problematisch, wie wir oben sahen, und lässt sich nur durch eine Analyse der wirklich geübten ethischen Urteile ermitteln. Auf dieser breiten empirischen Grundlage allein würde demnach ein System der Ethik möglich werden, das auf die eigentümlichen Unterschiede der Lebensanschauung hinzuweisen und zugleich die verbindenden gemeinsamen Züge anzugeben vermöchte, das den Tatsachen einer Verbindlichkeit herrschender sittlicher Regeln gerecht würde und zugleich die letzten Werte zu bestimmen wüsste, welche diese Verbindlichkeit als eine begründete erscheinen lassen. Damit haben wir die Ethik als eine Einzelwissenschaft gekennzeichnet, die mit der

Hilfe anderer Einzelwissenschaften, wie der Psychologie, Biologie, Soziologie, ihren Gegenstand behandelt.

12. Für diesen Charakter einer Einzelwissenschaft spricht auch das Verhältnis, das die Ethik gegenwärtig zur Metaphysik einnimmt. Seit Kant hauptsächlich ist einerseits die Unabhängigkeit der Ethik von der Weltanschauung, andererseits die Wichtigkeit des Beitrags, den gerade sie für eine Metaphysik beisteuert, allgemein anerkannt (vgl. § 4, 5. 8). Wie die Naturwissenschaft oder die Psychologie mündet sie also in eine spezielle Metaphysik, oder anders ausgedrückt: wie sich diese an jene Disziplinen als deren Ergänzung und Vollendung anschliesst, so sucht sie auch die Ethik weiterzuführen oder deren Leistungen für den Ausbau einer wissenschaftlich begründeten Weltanschauung zu verwerten. Eine Ablösung von der Philosophie ist darum auch für die Ethik zu erwarten. Sie steht in dieser Beziehung noch weiter zurück als die Psychologie und illustriert gleich dieser den Beruf der Philosophie, nicht nur einzelwissenschaftliche Erkenntnisse, sondern auch ganze Einzelwissenschaften zu antezipieren und vorzubereiten.

Ist diese Auffassung richtig, dann darf auch die andere Seite der philosophischen Untersuchung, die Wissenschaftslehre, an der Ethik nicht unbeteiligt sein. Hier ist nun zunächst darauf hinzuweisen, dass diese Disziplin mit Voraussetzungen arbeitet, die sie anderen Wissenschaften entnimmt, und somit eine indirekte, eine durch die letzteren vermittelte Stellung zur Erkenntnistheorie und Logik von vornherein besitzt. Ausserdem aber hat sie einen Grundbegriff mit anderen Gebieten, der Ästhetik, der Nationalökonomie, gemein, nämlich den Begriff des Wertes. Die sittliche Beurteilung ist, wie wir schon oben (§ 9, 10) sagten, eine Art der Wertschätzung. So hat sich denn auch in der letzten Zeit das Bedürfnis nach einer allgemeinen Werttheorie (auch Timologie und Axiologie genannt), von der nicht nur die Ethik, sondern auch Ästhetik und Wirtschaftslehre abhängig wären, lebhafter geregt. A. Döring (Philosophische Güterlehre, 1888), A. Meinong (Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, 1894) und Chr. v. Ehrenfels (System der Werttheorie, 2 Bde., 1897—1898) haben das Verdienst, eine derartige Untersuchung, die ja auch Herbart bei seiner »Ästhetik« (vgl. § 2, 6) vorschwebte, in umfassenderem Sinne

unternommen zu haben[1]). Die allgemeine Werttheorie ist, insofern sie über die Bewusstseinstatsachen der Wertschätzung hinaus zu einer selbständig begründeten Rangordnung der Werte zu führen sucht und genötigt ist, neben den subjektiven auch objektive Kriterien des Wertes aufzustellen und zu verwenden, kein einfaches Anwendungsgebiet der Psychologie, sondern vielmehr ein Teil der Erkenntnistheorie.

13. Endlich sei noch bemerkt, dass auch der Ethik, sowie nach früherer Mitteilung der Logik (§ 6, 6), die Bedeutung einer normativen Disziplin zugesprochen worden ist. Absolute Vorschriften, Ermahnungen, Imperative auszusenden muss die Ethik der praktischen Wirksamkeit überlassen. Ihre »Normen« können, wenn anders sie eine Wissenschaft ist und bleiben soll, nur hypothetische Geltung haben und beanspruchen. Zeigt sie, welche Handlungen sittliche Werte, welche anderen dagegen sittliche Unwerte nach der von uns geübten Beurteilung begründeterweise sind, so kann man das auch so ausdrücken: will jemand eine Tat von sittlichem Werte begehen oder eine Tat von sittlichem Unwerte unterlassen, so hat er die näher zu bestimmenden Bedingungen (die eben die Ethik darlegt) zu erfüllen. Die normative Anwendung setzt demgemäss die explikative Theorie voraus, sie besteht einfach in einer praktischen Umformung derselben.

Aus der überreichen ethischen Literatur der Gegenwart können hier nur wenige Schriften genannt werden. In diesen sind leicht weitere literarische Nachweise aufzufinden. Für den Anfang empfehlen sich:

F. Paulsen: System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre, 2 Bde., 7.—8. Aufl. 1906.

F. Thilly: Einführung in die Ethik. Deutsch von Rud. Eisler, 1907.

J. Unold: Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung, 1896. Aufgaben und Ziele des Menschenlebens, 3. Aufl. 1908. Organische und soziale Lebensgesetze, 1906.

Th. Lipps: Die ethischen Grundfragen, 2. Aufl. 1905.

J. S. Mackenzie: *A Manual of Ethics*, 4. ed. 1901.

C. Stange: Einleitung in die Ethik, 1901.

[1]) Vergl. dazu auch: J. C. Kreibig: Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie, 1902; Orestano: *I valori umani*, 1907; H. Münsterberg: Philosophie der Werte, Grundzüge einer Weltanschauung, 1908, und W. M. Urban: *Valuation, its Nature and Laws*, 1909.

Schwieriger sind:

E. v. Hartmann: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, 1879, dessen 2. Aufl. unter dem Titel »Das sittliche Bewusstsein« 1886.
H. Spencer: *The Principles of Morality*, 2 Bde. 1892—1893.
W. Wundt: Ethik, 3. Aufl. 1903.
G. Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft, 2 Bde. 1892—1893.
H. Sidgwick: Die Methoden der Ethik. Deutsch von C. Bauer, 2 Bde. 1909.
V. Cathrein, S. J.: Moralphilosophie, 4. Aufl. 2 Bde. 1904.
H. Schwarz: Das sittliche Leben, 1901.
W. Koppelmann: Kritik des sittlichen Bewusstseins, 1904.
H. Cohen: Ethik des reinen Willens, 2. Aufl. 1907.
M. Wentscher: Ethik, 2 Bde., 1902—1905.
J. Dewey and J. H. Tufts: *Ethics*, 1909.

Historisch orientieren:

Th. Ziegler: Geschichte der Ethik. I. Die Ethik der Griechen und Römer, 1881. II. Die christliche Ethik, 2. Ausg. 1892.
F. Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. I. 2. Aufl. 1906; II. 1889.
H. Sidgwick: *Outlines of the History of Ethics*, 4. ed. 1896.
M. Wundt: Geschichte der griechischen Ethik, I. 1908.

14. Die Rechtsphilosophie wächst geschichtlich aus der Annahme eines natürlichen, eines Naturrechtes hervor, das dem positiven, durch Gesetze des Staates bestimmten Rechte gegenübergestellt wird. Schon von Aristoteles wird zwischen dem von Natur und dem durch Satzung Gerechten oder Rechtmässigen (*φύσει — νόμῳ δίκαιον*) unterschieden. Cicero prägt diesen Gegensatz in das *jus naturae* und das *jus civile* um. Innerhalb der römischen Rechtswissenschaft wird das *jus naturale* als das allgemein menschliche Recht, ja als das für alle Lebewesen geltende (*quod natura omnia animalia docuit*) bezeichnet. Es ist unveränderlich und besteht für jedermann, weil es in der menschlichen Natur seine Wurzel hat. Sein einziger Grundsatz ist der der Gerechtigkeit oder Billigkeit (*aequitas*), während das positive Recht, das *jus civile* und *jus gentium*, ausserdem noch auf der Nützlichkeit, Zweckmässigkeit (*utilitas*) beruht. Seit dem 16. Jahrhundert beginnt die systematische Ausbildung eines Naturrechts. Man entwickelt dessen Begriffe und Grundsätze aus reiner Vernunft, *a priori*, welche Auffassung insbesondere durch Hugo Grotius († 1645)

herrschend wird. Vielfach geht damit die Konstruktion eines Naturzustandes der Menschheit, wie bei Hobbes (*Leviathan*, 1651), Hand in Hand. Bis in das 19. Jahrhundert hinein ist, namentlich in Deutschland, Naturrecht und Rechtsphilosophie zusammengefallen. Der letztere Name kommt erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts auf. Durch die scharf ablehnende Stellung, welche die Juristen der neuesten Zeit dem Naturrecht gegenüber eingenommen haben, seit die historische Schule die Veränderlichkeit alles Rechts nachwies, ist eine Wandlung eingetreten, die um so gründlicher ist, als die Philosophie zugleich der Neigung zu einer Konstruktion der Tatsachen *a priori* entsagen gelernt hat.

Das Verhältnis der Rechtphilosophie zur Ethik ist ein schwankendes gewesen. Im Altertum hängen beide eng miteinander zusammen: die Rechtsgesetze sind oder sollen doch wenigstens im letzten Grund sittliche Forderungen sein, und sie gelten so gut wie die ungeschriebenen Gesetze der Götter oder des Gewissens als verbindlich für das moralische Handeln. Dagegen hat Kant Moralität und Legalität scharf voneinander gesondert: jene geht auf die Gesinnung, aus welcher eine Handlung stammt, diese auf die blosse Übereinstimmung derselben mit dem Gesetz. Herbart wiederum hat die Rechtsphilosophie zu einem Teil der Ethik gemacht, indem er die Idee des Rechts als des Missfallens am Streit unter die fünf praktischen Ideen aufgenommen und dadurch den im engeren Sinne ethischen (§ 9, 8) zugeordnet hat. In der Gegenwart ist man geneigt, Ethik und Rechtsphilosophie dadurch in Verbindung miteinander zu bringen, dass man das gesetzlich Geforderte als eine Vorstufe des moralisch Gebotenen ansieht und in der Entwicklung des Rechts eine fortschreitende Anpassung an die sittliche Beurteilung wahrnimmt.

15. Die Rechtsphilosophie kann nach unserer Auffassung nur eine Philosophie der Rechtswissenschaft sein. Unter der Jurisprudenz verstehen wir aber keineswegs bloss die wissenschaftliche Darstellung eines bestimmten positiven Rechts, etwa des in Deutschland oder in England geltenden, sondern auch die vergleichende Rechtswissenschaft, die sich mit den verschiedenen Rechtsformen beschäftigt, und die allgemeine Rechtslehre, welche die Grundbegriffe erörtert. Eine solche Rechtsphilosophie ist in erster Linie

angewandte Wissenschaftslehre, welche die materialen und formalen Voraussetzungen der Rechtswissenschaft behandelt. Zum Teil liegen hier Begriffe vor, die eine allgemeinere, über die Jurisprudenz selbst hinausführende Bedeutung besitzen und daher in dieser Einzelwissenschaft überhaupt nicht erschöpfend dargestellt werden können, wie z. B. die Begriffe der Handlung, des Willens, des Versuchs, des Zufalls, der Freiheit, der Kausalität. Vielfach übernimmt hier die Psychologie die Vorarbeit. Zum anderen Teil aber kommen Begriffe zur Sprache, die der Rechtswissenschaft eigentümlich sind, wie der des Rechts, der Strafe, der Zurechnungsfähigkeit. Hier haben die Juristen selbst die beste Voruntersuchung geliefert. Daneben fesseln das Interesse des Logikers die eigentümlichen Methoden, welche die Jurisprudenz, sofern sie durch ein Gesetzbuch gebundene Marschroute erhielt, auszubilden genötigt war. Die andere Seite der philosophischen Betrachtung, die spezielle Metaphysik hat sich seit Platon in der Aufstellung von Utopien, oder, höflicher gesagt, von Staatsidealen häufig betätigt. Der richtige und bedeutungsvolle Grundgedanke dieser Bestrebungen besteht darin, eine Weiterentwicklung des Rechts in der Richtung ethischen Fortschrittes anzuregen. Die Ethik hat es hiernach nicht mit einer Begründung sondern mit einer idealen Vollendung der Jurisprudenz und ihres Gegenstandes zu tun.

16. Eine kurze, klare Darstellung der Rechtsphilosophie und ihrer Geschichte vom Standpunkte Herbart's ist:

A. Geyer: Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen, 1863.

Eine treffliche Übersicht im Sinne einer allgemeinen Rechtslehre geben:

A. Merkel: Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft, in v. Holtzendorff's Enzyklopädie, 5. Aufl. 1890.

E. R. Bierling: Juristische Prinzipienlehre, 3 Bde., 1894—1905.

Ausserdem seien empfohlen:

R. v. Ihering: Der Zweck im Recht, 2. Aufl., 2 Bde. 1884, 1886.

R. Wallaschek: Studien zur Rechtsphilosophie, 1889.

K. Bergbohm: Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, I. 1891 (eine durch umfassende Literaturkenntnis unterstützte energische Polemik gegen das Naturrecht. Rechtsphilosophie ist nach dem Verfasser die Philosophie des positiven Rechts).

R. Stammler: Die Lehre vom richtigen Recht, 1902 (eine eigenartige Erneuerung naturrechtlicher Tendenzen auf dem Boden des kantischen Apriorismus).
F. Berolzheimer: System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 5 Bde. 1904—1907.
M. Salomon: Das Problem der Rechtsbegriffe, 1907.

Als historische Darstellungen kommen in Betracht:

F. J. Stahl: Die Philosophie des Rechts. I. Geschichte der Rechtsphilosophie, 5. Aufl. 1879.
K. Hildenbrand: Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. I. Das klassische Altertum, 1860.
L. Gumplowicz: Geschichte der Staatstheorien, 1905.

§ 10. Die Ästhetik.

1. Der Name Ästhetik ist erst durch A. G. Baumgarten (1714—1762) eingeführt worden. Vorher gab es als Gesamtbezeichnungen nur: über das Schöne (*περὶ τοῦ καλοῦ* Plotin), über das Erhabene (*περὶ ὕψους* Longin); über die schönen Wissenschaften und Künste, wobei man unter jenen Poesie und die Kunst der Rede, unter diesen die übrigen Künste verstand; endlich Benennungen einzelner Kunstlehren, wie Poetik, Rhetorik, *de musica, de architectura* usw. Diese letzteren sind mit der Zeit selbständige Disziplinen geworden, in denen namentlich der technische Apparat der Künste dargelegt wird. Erst im 19. Jahrhundert erlangt der Name Ästhetik allgemeine Aufnahme zur Bezeichnung einer philosophischen Disziplin, die es mit den Tatsachen und Motiven des Wohlgefallens und Missfallens, mit den ästhetischen Eindrücken überhaupt und ihrer Besonderheit in Natur und Kunst zu tun hat.

2. Beiträge zu dieser Wissenschaft sind im Altertum hauptsächlich von Platon, Aristoteles und Plotin († 269 n. Chr.) geliefert worden. Die Unterscheidung zwischen einer Schönheit des Körpers und einer solchen der Seele, einer äusseren und einer inneren Schönheit verbindet sich bei Platon mit der Forderung, dass jene dieser, die mit der Tugend, der Sittlichkeit zusammenfällt, zu dienen habe. Das Ebenmass räumlicher Formen, die Reinheit der Töne und Farben bilden ein an sich Schönes, dessen Mangel keine Unlust, dessen Vorhandensein eine eigentümliche Lust gewährt. Das Wesen der Kunst im engeren, ästhetischen Sinne dieses Wortes

sieht Platon und mit ihm auch Aristoteles in der Nachahmung (*μίμησις*). Als Hauptquellen für die platonische Ästhetik kommen (abgesehen von dem wahrscheinlich unechten *Hippias major*) *Phädrus*, *Symposion*, *Republik*, *Philebus* in Betracht. Aristoteles bestimmt das Schöne als ein anschauliches Ganzes mit gesetzmässiger Ordnung der Teile und von mittlerer Grösse. Die Kunstlehre im engeren Sinne gehört zur poietischen Philosophie (vgl. § 3, 2). Von den ästhetischen Schriften des Aristoteles sind eine *Rhetorik* und eine *Poetik*, die letztere nur als Fragment, das namentlich die Tragödie behandelt, auf uns gekommen. In der Zeit nach Aristoteles wendet sich das Interesse der Darstellung einzelner Kunstlehren zu. Genannt seien die Leistungen des Aristoxenos für die Musik, des Quintilian für die Rhetorik, des Vitruv für die Baukunst. Erst bei dem Hauptvertreter des Neuplatonismus, bei Plotin, treffen wir wieder allgemeinere ästhetische Lehren an, wonach wir bei der Wahrnehmung des Schönen ein Verwandtes begrüssen[1]) und die Schönheit des Wahrnehmbaren auf der Teilnahme an der Idee (*μετοχῇ εἴδους*) beruht (vgl. die 6. Abhandlung der I. Enneade). Das dem Longin († 273) wahrscheinlich mit Unrecht zugeschriebene Buch »über das Erhabene« enthält Unterweisungen für den Redner, der in der Schilderung wahrer Grösse die bedeutendste Wirkung soll ausüben können.

3. Wir übergehen die spärlichen ästhetischen Reflexionen des Mittelalters und die zahlreichen kunsttechnischen Schriften der Renaissancezeit. Im 17. und 18. Jahrhundert beginnt in der Ästhetik wieder eine lebhaftere, über die Antike hinausführende Bewegung. Unter den französischen Ästhetikern dieser Zeit ragen als die einflussreichsten Boileau (*Art poétique* 1674), Dubos (*Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* 1719) und Batteux (*Cours de belles lettres* 1765) hervor, die sich fast nur auf kunsttheoretische

---

[1]) *Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη* (Enn. I. 6, 9), was Goethe in den Zahmen Xenien so ausdrückt:

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken!

Lehren beschränken. Viel bedeutender und umfassender sind die Leistungen der englischen Ästhetiker, die besonders die Psychologie des Geniessenden und des Schaffenden (des Genies) ausbauen und sich um eine eindringende Analyse des Schönen bemühen. Nächst Shaftesbury (vgl. § 9, 9), bei dem das Ästhetische und das Ethische noch nicht hinreichend gesondert erscheinen, sind hier vor allem Hutcheson (*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* 1725, deutsch 1762) und Home (*Elements of Criticism* 1762, deutsch 1763—1766) zu nennen. Hutcheson betont die Unmittelbarkeit des Gefallens am Schönen, des Missfallens am Hässlichen und unterscheidet eine absolute und eine relative Schönheit. Jene beruht auf einem Verhältnis von Einförmigkeit und Mannigfaltigkeit, das an einem Gegenstande für sich, wie z. B. an einer genometrischen Figur, angetroffen werden kann, und zwar verhält sich die Schönheit bei gleicher Einförmigkeit wie die Mannigfaltigkeit, bei gleicher Mannigfaltigkeit wie die Einförmigkeit. Damit ist der erste Versuch gemacht, ein wirkliches Gesetz nach dem Muster der naturwissenschaftlichen Gesetze in der Ästhetik aufzustellen. Die relative Schönheit dagegen beruht auf der Übereinstimmung eines Gegenstandes, z. B. eines Portraits, mit der Vorstellung eines Urbildes, als dessen Nachahmung er betrachtet wird, also auf einer Vergleichung, einer Relation.

4. Das Werk von Home, das im Original wie in der deutschen Übersetzung mehrfach neu aufgelegt worden ist und sich in der zeitgenössischen ästhetischen Literatur eines grossen Ansehens erfreut hat, ist von Dilthey mit Recht die »reifste und vollständigste analytische Untersuchung des 18. Jahrhunderts über das Schöne« genannt worden. Eine eingehende Psychologie der Gefühle bildet hier den Ausgangspunkt für die eigentlichen ästhetischen Ausführungen. Das Schöne ist nach Home eine sekundäre Eigenschaft der Körper im Sinne von Locke (vgl. § 7, 5), d. h. ein Subjektives und Objektives zugleich. Ohne ein fühlendes, empfängliches Subjekt gibt es keinen ästhetischen Eindruck, aber da nicht alles unterschiedslos gefällt, so sind gewisse Beschaffenheiten der Farbe, Form, Bewegung usf. zugleich als objektive Bedingungen des Schönen anzuerkennen. Durch die Zusammenfassung aller elementaren Verbindungen zwischen bestimmten ästhetischen Erregungen und be-

stimmten Eigenschaften der erregenden Objekte, die wir nach dem übereinstimmenden Urteil einer höchstgebildeten Minorität feststellen, entsteht ein Kanon des Geschmacks. Das Schöne weckt in uns Gefühle, die mit keiner Begierde verbunden sind und den allgemeinen Charakter der Lieblichkeit und Heiterkeit an sich tragen. Auch Home unterscheidet zwei Arten der Schönheit: die immanente (*intrinsec*), den Gegenständen an sich selbst zukommende, durch die Sinne empfundene, und die relative, auf einer Zweckmässigkeits- oder Nützlichkeitsbetrachtung beruhende. Das Gefallen an einer regelmässigen Gestalt gehört zu jener, das Gefallen an einem Wohnhause, sofern es bequem, also zweckdienlich gebaut erscheint, zu dieser Art von Schönheit.

5. In Deutschland hat zunächst Baumgarten die ästhetischen Erörterungen dadurch in Fluss gebracht, dass er die Ästhetik als eine neue, in dem Wolffschen System (vgl. § 3, 4) eine Lücke ausfüllende philosophische Disziplin begründete (*Aesthetica* 1750, 1758). Der Logik als der Wissenschaft vom oberen Erkenntnisvermögen oder von der Verstandeserkenntnis tritt sie als Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis, als *Gnoseologia inferior* zur Seite. Da nun die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis Schönheit ist, so wird die Ästhetik zu einer Theorie des Schönen und der Kunst und zu einer praktischen Anleitung, wie etwas Schönes hervorzubringen sei. Die Schönheit kann sein eine solche der einzelnen Vorstellungen, eine solche der Anordnung, in der diese gegeben sind, und eine Schönheit des Ausdrucks oder der Darstellung. Darum zerfällt die theoretische Ästhetik in eine Heuristik, Methodologie und Semiotik. Von der Auffassung, dass es sich beim Schönen um eine verworrene (weil sinnliche) Erkenntnis handle, der die Verstandeserkenntnis als höhere Form gegenüberstehe, befreite sich die Folgezeit durch die Einsicht, dass die Gefühle der Lust und Unlust gar nicht zum Erkenntnis-, aber auch nicht zum Begehrungsvermögen gehören, sondern einem eigentümlichen Empfindungs- oder Gefühlsvermögen entstammen. Um die Einführung dieses dritten Seelenvermögens machen sich zuerst Sulzer und Mendelssohn, später Tetens (vgl. § 8, 6) und Kant verdient. Mendelssohn (Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften 1761) unterscheidet eine Schönheit der Form

und des Ausdrucks und untersucht die letztere in den Künsten an der Hand einer Distinktion der natürlichen und willkürlichen Zeichen, der Ausdrucksmittel. Sulzer hat eine sehr vollständige Übersicht des ästhetischen Wissens und Schrifttums seiner Zeit in der lexikalisch geordneten »Allgemeinen Theorie der schönen Künste« (4 Bde. 1771—1774 u. ö.) gegeben.

6. In seiner »Kritik der Urteilskraft« (1790) sucht Kant zu zeigen, dass die Urteilskraft bei den Geschmacksurteilen nur von subjektiven Bedingungen abhängig ist, die man bei allen Menschen voraussetzen darf, und somit berechtigt ist, den Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erheben. Diese subjektive Bedingung besteht beim Schönen in der Lust an dem freien Spiel der Erkenntniskräfte Phantasie und Verstand, die sich allgemein mitteilen lassen muss, beim Erhabenen in der Lust an der Überlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit, an unserer übersinnlichen Bestimmung, die wir bei jedermann als möglich ansehen dürfen. Die Lust am Schönen ist unmittelbares interesseloses (d. h. begierdeloses) Wohlgefallen an dem Formalen der Gegenstände, an der Reinheit der Farben und Töne, an der Zeichnung in den bildenden Künsten, an der Komposition in der Musik. Neben der freien Schönheit gibt es freilich auch eine anhängende, bei der die Vollkommenheit des beurteilten Gegenstandes nach einem Begriff, dem er entsprechen soll, vorausgesetzt wird, und die man an Menschen und Gebäuden antrifft. Erhaben nennen wir das, was allen Massstab der Sinne durch unvergleichliche Grösse (das Mathematisch-Erhabene) oder durch unvergleichliche Kraft (das Dynamisch-Erhabene) übertrifft. Da wir nun die Idee solch unermesslicher Grösse oder Kraft nicht den Gegenständen entnehmen, sondern aus unserer Vernunft allein schöpfen können, so offenbart sich im Erhabenen die Überlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit. Ein Kunstwerk muss einerseits als Kunst, andererseits von allem Regelzwang so frei wie die Natur erscheinen und ist somit nur als Produkt eines Genies, das der Kunst durch sein natürliches Schaffen die Regel gibt, möglich. Die Künste werden von Kant nach den Ausdrucksmitteln Wort, Geberdung und Ton in redende (Beredsamkeit und Dichtkunst), bildende (Skulptur, Architektur, Malerei) und Künste des Spiels der Empfindungen (hauptsächlich Musik) eingeteilt. Schiller

hat den allgemeinen ästhetischen Standpunkt von Kant in freier Form spekulativ entwickelt (»Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen« 1795).

7. In der Ästhetik nach Kant wird ein Gegensatz zweier Richtungen, der Gehalts- oder idealistischen und der Form- oder formalistischen Ästhetik, bedeutungsvoll. Jene, von Schelling[1]), Hegel[2]) und Schopenhauer[3]) begründet, hebt hervor, dass nur die symbolische, ausdrucksvolle Form, die ideenhaltige Erscheinung, nicht aber die Form als solche ästhetischen Wert habe. Sie betrachtet daher die Ästhetik in erster Linie als Philosophie der Kunst, weil nur das Kunstwerk unmittelbar als eine Darstellung von Ideen, die der Künstler durch das sinnliche Material von Tönen oder Farben oder Formen hat ausdrücken wollen, aufgefasst werden kann. Nach Schelling gibt es ausserhalb des Reiches der Kunst nur noch im Gebiete der organischen Natur Schönheit. Aus dem Kunstwerk tritt uns, wie Schopenhauer sagt, die Idee leichter entgegen, weil sie von störenden Zufälligkeiten, die ihr in der Natur anzuhaften pflegen, befreit ist. Das Naturschöne ist nach Hegel bloss Annäherung an oder Vorstufe für das Schöne. Diesen Standpunkt haben namentlich Ästhetiker Hegelscher Richtung systematisch dargestellt, in erster Linie F. Th. Vischer in seiner grossen *Ästhetik* (3 Thle. 1846—1858). Die hier geschilderte Gehaltsästhetik trägt zugleich einen spekulativen, metaphysischen Charakter an sich, ist, wie Fechner sich ausdrückte, eine Ästhetik von oben, die aus allgemeinen Begriffen die Tatsachen zu deduzieren und den Zustand der ästhetischen Betrachtung, der reinen willenlosen Kontemplation in seiner Bedeutung für die Weltanschauung zu würdigen sucht. Von dieser Richtung ist, von feinen und geistreichen Einzelheiten abgesehen, nicht viel mehr, als der allgemeine Gedanke des Symbolischen übrig geblieben.

---

1) Philosophie der Kunst, nach Vorlesungen aus den Jahren 1802—1805 in der Gesamtausgabe der Werke (I. Abteil. 5. Bd.) 1859 veröffentlicht.

2) Vorlesungen über Ästhetik, in den Sämtlichen Werken (Bd. 10 in 3 Tln.) 1836—1838 herausgegeben.

3) Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. Buch, 1818, nebst den Ergänzungen des 2. Bandes, 1844.

Im Gegensatz dazu vertreten Herbart und seine Schule die formalistische Ansicht. Hiernach ist die Materie eines Gegenstandes ästhetisch gleichgültig, nur die Form, das Verhältnis dem Geschmacksurteil unterworfen. Die Ästhetik hat die Aufgabe, die elementaren Verhältnisse, die in allen komplexen Eindrücken schöner oder hässlicher Art wiederkehren, aufzusuchen und die Musterbegriffe zu bestimmen, nach denen sich die ästhetischen Urteile richten. Zu jenen gehören das Harmonische der Töne, der Einklang der Farben, der Rhythmus u. dgl. m. R. Zimmermann hat in seiner *Allgemeinen Ästhetik als Formwissenschaft* (1865) diesen Gedanken durchgeführt. Er unterscheidet Quantitäts- und Qualitätsformen und stellt für sie Grundsätze (z. B. die stärkere gefällt neben der schwächeren Vorstellung, diese missfällt neben jener) und Musterbegriffe (z. B. der Vollkommenheit, Wahrheit, Einheit) auf. — Zwischen beiden Richtungen sucht Koestlin in seiner *Ästhetik* (1869) zu vermitteln, indem er von dem ästhetischen Gegenstande zunächst eine anregende Gestaltenfülle überhaupt, sodann einen ansprechenden oder interessanten Inhalt und eine vollbefriedigende Form verlangt.

8. In der neuesten Zeit beginnt eine wesentliche Veränderung in der Bearbeitung und Auffassung der Ästhetik; man will, um es kurz zu sagen, eine empirische im Gegensatz zur spekulativen oder konstruktiven Ästhetik begründen, und zwar geschieht dies nicht bloss hinsichtlich der Urteile über gefallende Eindrücke, sondern auch in bezug auf die Künste und die schöpferische Tätigkeit des Künstlers. So versucht H. Taine (*Philosophie de l'art*, deutsch in 2. Ausg. 1885) hauptsächlich einen kulturgeschichtlichen Standpunkt gegenüber der Kunst einzunehmen, indem er die Faktoren betont, welche für das Auftreten der Kunstwerke in ihrer Zeit bedeutungsvoll erscheinen, und jenes seitdem zum Überdruss wiederholte Schlagwort des Milieu (das schon von Comte in ähnlichem Sinne gebraucht war), der moralischen Temperatur, zur Bezeichnung des geistigen und sittlichen Gesamtzustandes einer Zeit verwendet. Dagegen haben Grant Allen (*Physiological Aesthetics* 1881) und Georg Hirth (»Aufgaben der Kunstphysiologie«, 2 Thle. 2. Aufl. 1897) einen Versuch gemacht, die psychophysischen Bedingungen für die Aufnahme von Kunstwerken, insbesondere von solchen, die

der bildenden Kunst angehören, zu entwickeln. Endlich hat G. Th. Fechner (»Vorschule der Ästhetik« 2 Thle. 1876, 2. Aufl. 1897) die empirischen Bedingungen des Wohlgefallens und Missfallens festzustellen unternommen und ist dabei zur Begründung einer aussichtsreichen Methode, der experimentellen, in der Ästhetik gelangt. Mit einem Gesetz oder Prinzip erklärt Fechner nicht ausreichen zu können, vielmehr stellt er eine beträchtliche Zahl von solchen (das Prinzip der ästhetischen Schwelle, der Klarheit, der Wahrheit, des Kontrastes usw.) auf, unter denen das Assoziationsprinzip eine grosse Bedeutung zugewiesen erhält. Indem er an dem ästhetischen Eindruck einen direkten und einen assoziativen Faktor unterscheidet, unter jenem die unmittelbaren, in der Vorstellung als solcher gegebenen, unter diesem die durch Assoziation, Erinnerung vermittelten Bedingungen des Gefallens versteht, hat er dem Gegensatz zwischen der Form- und Gehaltsästhetik eine psychologische Wendung gegeben und mit der Anerkennung beider Faktoren als Bedingungen für das Schöne ihn zugleich zu überwinden versucht.

9. Die Ästhetik befindet sich gegenwärtig in einem Übergangsstadium. Von der Ethik und Metaphysik, mit der sie früher eng verbunden war, hat sie sich zu trennen angefangen, und die spekulative Methode der nachkantischen Idealisten wird kaum mehr befolgt. Die empirische Untersuchung aber, die an deren Stelle getreten ist, zeigt noch keine einheitlichen Züge, obwohl sie im allgemeinen unter dem Zeichen der Psychologie steht, und über Aufgabe und Gegenstand der Ästhetik und ihr Verhältnis zu den anderen Wissenschaften hat sich noch keine übereinstimmende Auffassung gebildet. So wollen wir denn in aller Kürze den von uns für richtig gehaltenen Standpunkt darlegen.

Die Ästhetik erscheint uns als eine Lehre von dem ästhetischen Verhalten, einem den ganzen Menschen ergreifenden und erfüllenden psychischen Gesamtzustande, dessen Ausgangs- und Mittelpunkt ein ästhetischer Eindruck bildet. Was zu diesem Verhalten gehört und von ihm abhängt, ist für die Ästhetik von Bedeutung; sonstige Erscheinungen des Seelenlebens, die es begleiten oder unterbrechen, brauchen in ihr nicht berücksichtigt zu werden. Dadurch kommt ein abstrakter und idealer Zug in diese Wissenschaft. Sie behandelt einen Ausschnitt aus dem wirklichen Leben,

sie konstruiert sich ein von allen Beimischungen freies und insofern ideales ästhetisches Verhalten. Damit steht es nicht in Widerspruch, wenn sie empirisch verfährt. Denn was zu einem solchen Verhalten gehört, kann doch nur aus der Erfahrung gewusst werden. Der Gegenstand des ästhetischen Verhaltens interessiert hierbei durch seine blosse Beschaffenheit und gibt dadurch zu Gemütserregungen, Reproduktionstätigkeit, Urteilen, Willensakten Veranlassung. Bei dem passiven ästhetischen Verhalten, dem ästhetischen Genuss, wozu die »Einfühlung« in den Gegenstand, sowie die Bewertung desselben gehören, ist der Eindruck gegeben, bei dem aktiven ästhetischen Verhalten, dem künstlerischen Schaffen, dessen technischer, ausführender Akt ausserhalb des Gebiets der Ästhetik liegt, wird er erzeugt. Hiernach ist die Ästhetik als eine Psychologie des ästhetischen Genusses und des künstlerischen Schaffens anzusehen. Selbst die Ästhetik der Kunst oder der Natur fällt nicht aus diesem Rahmen, da es eine Psychologie auch von solchen objektiven Erscheinungen gibt. Die Würdigung der Kunst oder der Natur unter ästhetischen Gesichtspunkten bedeutet ja eine Beschreibung und Erklärung nicht ihres objektiven Tatbestandes oder Inhalts, sondern nur der ästhetischen Wirkungen, die sie auf empfängliche Personen üben und zu üben fähig und geeignet sind. Einer solchen Auffassung und Behandlung natur- und kunstästhetischer Probleme steht die Forderung eines idealen Massstabes der Beurteilung nicht entgegen.

10. Dieser Natur der Ästhetik entspricht es, wenn wir Untersuchungen, wie diejenigen von Taine (vgl. § 10, 8) oder die neuen von E. Grosse (die Anfänge der Kunst, 1893) und Y. Hirn (Der Ursprung der Kunst, deutsch von Barth, 1904) in den Bereich der Kulturgeschichte oder der Philosophie der Geschichte verweisen und die für die Psychologie geltenden Methoden auch für die Ästhetik in Anspruch nehmen. Zugleich vereinfacht sich durch diese Verknüpfung mit der Psychologie die Frage nach der Stellung der Ästhetik zur Philosophie. Ihre Beziehungen zur Wissenschaftslehre und zur Metaphysik sind im wesentlichen die nämlichen, die wir für die Psychologie entwickelt haben, und sie selbst ist gleich dieser ihrem Charakter nach eine einzelwissenschaftliche Disziplin, die sich äusserlich noch in der nämlichen engeren Verbindung mit der Philo-

sophie befindet, wie die Ethik (vgl. § 9, 11). Nur in einem, allerdings wichtigen Punkte ist die Stellung der Ästhetik zur Erkenntnistheorie eine unmittelbare, nämlich durch ihre Abhängigkeit von der allgemeinen Werttheorie (vgl. § 9, 12). Die Geschmacksurteile sind Werturteile und stehen als solche unter den nämlichen Voraussetzungen, wie die ethische Beurteilung. Den einzelnen technischen Kunstlehren gegenüber aber bildet die Ästhetik eine grundlegende Disziplin, insofern sie die Natur und die Gesetze der ästhetischen Wirkungen aufzeigt, deren Erzeugung aus diesem oder jenem Material von der Kunsttechnik gelehrt wird. Darin wurzelt auch die normative Bedeutung der Ästhetik, die ihr in keinem anderen Sinne zukommt, als der Ethik (vgl. § 9, 13). Indem sie die Bedingungen angibt, von denen die Entstehung ästhetischer Eindrücke abhängig ist, kann sie Regeln in Form von Vorschriften, nach denen man sich zu richten hat, wenn anders man ästhetisch gefällige Wirkungen hervorbringen oder erleben will, als unmittelbare Folge ihrer begründeten Anschauungen über die Ursachen des Wohlgefallens aufstellen.

11. Aus der reichen ästhetischen Literatur der Gegenwart seien ausser den bereits genannten Werken, von denen namentlich die von Koestlin und Fechner empfohlen zu werden verdienen, noch folgende Schriften hervorgehoben:

K. Groos: Einleitung in die Ästhetik, 1892. Der ästhetische Genuss, 1902.
H. R. Marshall: *Aesthetic Principles*, 1895.
E. v. Hartmann: Ästhetik. I. Die deutsche Ästhetik seit Kant, 1886. II. System der Ästhetik, 1887.
J. Cohn: Allgemeine Ästhetik, 1901.
L. Bray: *Du Beau*, 1902.
B. Croce: Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks. Deutsch von K. Federn, 1905.
K. Lange: Das Wesen der Kunst, 2. Aufl. 1907.
Th. Lipps: Ästhetik, 2 Bde. 1903—1906.
St. Witasek: Grundzüge der allgemeinen Ästhetik, 1904.
Joh. Volkelt: System der Ästhetik, I. 1905; II. 1910.
M. Dessoir: Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, 1906.
E. Kulke: Kritik der Philosophie des Schönen, 1906.
E. Meumann: Einführung in die Ästhetik der Gegenwart, 1908.

Dazu kommen als historische Darstellungen:

R. Zimmermann: Geschichte der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft, 1858.

H. Lotze: Geschichte der Ästhetik in Deutschland, 1868.
M. Schasler: Kritische Geschichte der Ästhetik, 2 Abtl. 1872.
B. Bosanquet: *History of Aesthetic*, 1892.
W. Knight: *The Philosophy of the Beautiful being Outlines of the History of Aesthetics*, 1895.
J. Walter: Die Geschichte der Ästhetik im Altertum, 1893.
H. v. Stein: Die Entstehung der neueren Ästhetik, 1886.

§ 11. Die Religionsphilosophie.

1. Innerhalb seiner »theoretischen« Wissenschaft unterscheidet Aristoteles neben Mathematik und Physik eine Theologie (vgl. § 3, 2). Diese philosophische Gotteslehre wurde in der *Metaphysik* genannten Schrift von ihm dargestellt. Als sich im Anschluss an das Christentum eine neue, positive Theologie entwickelte, trug man dem Bedürfnis nach einer namentlichen Unterscheidung beider zunächst dadurch Rechnung, dass man die aristotelische einfach als *theologia*, die positive aber als *theologia christiana* bezeichnete. Später durch Raymund v. Sabunde († 1432), wurde der bald allgemein akzeptierte Ausdruck *theologia naturalis* für die metaphysische Gotteslehre eingeführt. Daneben kommt dann auch in neuerer Zeit, infolge der beim Recht gleichfalls beliebten Zusammenstellung des Natürlichen mit dem Vernünftigen (vgl. § 9, 14), der Name *theologia rationalis* oder, um jede empirische Erkenntnisquelle abzuweisen, *transcendentalis* auf. Eine ähnliche Entwicklung lässt sich für den Religionsbegriff verfolgen. Schon Varro (1. Jahrh. v. Chr.) unterscheidet zwischen einer *religio civilis* und einer *religio naturalis*. Diese natürliche, aus der Natur des Menschen selbst, ohne göttliche Offenbarung, fliessende Religion wird im 17. und 18. Jahrhundert zur Vernunftreligion. In der Religionsphilosophie, deren Name sich zuerst am Ende des 18. Jahrhunderts findet, empfangen im 19. Jahrhundert die natürliche oder spekulative Theologie und die natürliche Religion ihre Vereinigung. In ihr wird vom psychologischen, erkenntnistheoretischen, metaphysischen, historischen Gesichtspunkt aus über Dasein und Eigenschaften Gottes, über seine Stellung zur Welt im allgemeinen und zum Menschen im besonderen, sowie über die Religionsformen gehandelt.

2. Die Anfänge einer philosophischen Gotteslehre treten uns im griechischen Altertum bei Anaxagoras (geb. um 500 v. Chr.)

entgegen, der ein die Welt gestaltendes und ordnendes Wesen annimmt und als *νοῦς*, Geist bezeichnet. Darnach hat Platon sein Ideenreich durch den Gottesbegriff, der mit der Idee des Guten zusammenfällt, gekrönt, und Aristoteles auf ein göttliches Wesen als ersten Beweger (*πρῶτον κινοῦν*) der Welt, der reine Form, stofflloser Geist sei, geschlossen. Unter den Kirchenvätern ist namentlich Augustin († 430) bemüht gewesen, die Theologie auch philosophisch zu begründen, während unter den Scholastikern zuerst Anselm v. Canterbury († 1109) strenge Beweise für das Dasein Gottes zu führen suchte. Mit der Vernunfttheologie haben sich dann in der neueren Philosophie besonders Descartes, Leibniz und Wolff eingehender beschäftigt. Die Ausgangspunkte derselbeu wurden teils in der Naturlehre, teils in der Ethik gefunden und hiernach eine Physiko- und eine Ethiko-Theologie unterschieden. Den wesentlichen Inhalt dieses Teils der Metaphysik aber bildeten die Beweise für die Existenz Gottes, die sowohl *a priori*, in der Form des ontologischen, als auch *a posteriori*, in der Form des kosmologischen und teleologischen Beweises geführt wurden (vgl. § 26).

Die natürliche Religion wurde hauptsächlich in der englischen Philosophie, seit Herbert v. Cherbury († 1648), der Gegenstand zahlreicher Untersuchungen. Nach Herbert ist der Allgemeinbegriff der Religion, das, worin alle Religionen der Erde miteinander übereinstimmen (*consensus omnium*), ihre Wahrheit. So wird hier von vornherein die natürliche Religion zu einem Ersatz oder Vorbild für die positive. Die wichtigsten Nachfolger des Herbert, die diesen Gedanken noch schärfer ausprägen, sind Toland († 1722) und Tindal. Bei Hume endlich gestalten sich die »Dialoge über die natürliche Religion« (1779 zuerst herausgegeben) zu einer vernichtenden Kritik der Beweise für die Existenz Gottes, namentlich des teleologischen Arguments, während in der »Naturgeschichte der Religion« (1755) eine psychologische Theorie des Ursprungs aller Religion vorgetragen wird, die darauf hinausläuft, statt der Vernunft Furcht und Hoffnung, sowie eine anthropomorphisierende Einbildungskraft als die Quellen des religiösen Glaubens anzugeben.

3. Etwas später erfuhr die natürliche Religion und Theologie im alten rationalen Sinne eine noch entscheidendere Ablehnung durch Kant. An den einzelnen Argumenten für das Dasein Gottes

wurde in der »Kritik der reinen Vernunft« dargetan, dass sie zwar überredenden Schein, aber gar keine wirkliche Beweiskraft besässen. Eine Physiko-Theologie gibt es nach Kant nicht, nur eine Ethiko-Theologie und einen »moralischen Beweis« für Gottes Existenz (vgl. § 4, 4. 5). »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« (1793) dagegen beschäftigt sich mit der Kritik und vernunftgemässen Deutung der positiven Religion des Christentums, die in dem Gedanken wurzelt, dass die Religion in der Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote bestehe. Hier wird also nicht eine Religion *a priori* entwickelt, sondern Sinn und Recht einer historisch gegebenen geprüft und festgestellt. Dieser neue Standpunkt tritt in der von Hume und Kant beeinflussten »Allgemeinen Religion« (1797) von L. H. Jakob klar hervor. Er will »bloss eine psychologische Erklärung des vorhandenen Religionsglaubens« geben, seine Theorie sei jedoch »kein Grund ihn in anderen hervorzubringen«. Der Glaube an eine moralische Ordnung ist ihm das Motiv für den Glauben an ein Wesen, das hinreichender Grund derselben ist. Mehr Ernst macht mit der psychologischen Untersuchung F. Schleiermacher (Reden über die Religion 1799 u. ö.), der die Religion von der Metaphysik und der Ethik, vom Wissen und Handeln ablöst und in der Anschauung des Universums und im Gefühl absoluter Abhängigkeit ihr Wesen bestimmt. Zugleich hat er das Verhältnis von Religion und Theologie in neuer und bahnbrechender Weise erörtert. Vorwiegend geschichtsphilosophisch dagegen ist die Betrachtung, die Hegel[1]) der Religion widmet. Die einzelnen Formen derselben erscheinen als Entwicklungsstufen eines vernünftigen, dialektischen Prozesses. Die Religion fällt nach ihm sachlich mit der Philosophie zusammen, steht jedoch formell gegen sie zurück, indem sie das Absolute, die Wahrheit, Gott nur sinnbildlich, anschaulich, nicht begrifflich darstellt. Zu einer radikalen Kritik aller Theologie wird die psychologisch-geschichtliche Untersuchung der Religion endlich bei L. Feuerbach († 1872: Das Wesen der Religion, 1845). Theologie ist nach ihm nur Anthropologie, Gott der Verwirklicher der menschlichen Wünsche, glückselig, vollkommen, unsterblich zu sein. Religion ist berechtigter-

[1]) Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 11. und 12. Bd. der Werke, 1832.

weise nur das Gefühl des Menschen von seinem Zusammenhang, seinem Einssein mit der Natur oder Welt, von seiner Endlichkeit und Abhängigkeit von der Natur.

4. In der Gegenwart pflegt man die Religionsphilosophie unter vier Gesichtspunkten zu bearbeiten: 1. Untersuchung des Ursprungs und der Entwicklung der Religion als einer objektiven, geschichtlichen Erscheinung. Gestützt auf die Religionsgeschichte und die vergleichende Religionswissenschaft, werden hier das Wesen der Religionen, ihre treibenden Kräfte, ihr Fortschritt in einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Betrachtung erörtert. 2. Psychologie der Religion als einer subjektiven, im Seelenleben der Individuen anzutreffenden Erscheinung. Die eigentümlichen Vorstellungen, Gefühle, Gedanken, Handlungen, welche die subjektive Wirklichkeit des religiösen Verhaltens bilden, gelangen hier zu einer mit den Hilfsmitteln und Methoden der Psychologie unternommenen Darstellung. 3. Prüfung des theoretischen Rechts der Religion. Dieser wichtige Teil befasst sich einerseits allgemein mit der Möglichkeit eines religiösen Glaubens, wobei die Erkenntnistheorie und die Metaphysik den Ausgangspunkt bilden, andererseits mit der Haltbarkeit, der Berechtigung einer bestimmten, positiven, im Vordergrunde des Interesses stehenden Religion. Das Resultat dieser Prüfung ist vielfach die Aufstellung eines neuen Religionsideals, einer »Religion der Zukunft«, die den wissenschaftlichen Erkenntnissen und Anschauungen besser angepasst sein soll, als etwa die zurzeit herrschende positive Religionsform. 4. Untersuchung des praktischen Wertes der Religion. Hier handelt es sich um die Beantwortung der Fragen nach dem Verhältnis von Religion und Moral, nach ihrem Einfluss auf das soziale Leben und auf die Erziehung.

Nach dieser Übersicht ist die Religionsphilosophie unzweifelhaft eine philosophische Disziplin im engeren Sinne, die sich von den theologischen Disziplinen ebenso, wie von der vergleichenden Religionswissenschaft und der Religionsgeschichte abhebt. Nur ihr psychologischer Teil bewegt sich, wie die empirische Psychologie überhaupt, auf einzelwissenschaftlichen Bahnen. Der Hauptsache nach aber erscheint sie als eine Philosophie der Religionswissenschaft, also auch der (positiven) Theologie, d. h. als eine

Untersuchung ihrer Voraussetzungen vom Standpunkte der Wissenschaftslehre und als eine Verarbeitung ihrer Ergebnisse im Geiste der Metaphysik.

5. Aus der Literatur der Gegenwart über die Religionsphilosophie und ihre Geschichte heben wir hervor:

J. Caird: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, 2. edit. 1891, deutsch v. Ritter, 1893.

B. Pünjer: Grundriss der Religionsphilosophie, 1886.

A. Sabatier: *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 4. éd. 1897, deutsch von A. Baur, 1898.

C. P. Tiele: Einleitung in die Religionswissenschaft. Deutsche Ausgabe von Gehrich, 2 Tle. 1899, 1901.

H. Höffding: Religionsphilosophie. Deutsch von Bendixen, 1901.

A. Dorner: Grundriss der Religionsphilosophie, 1903.

O. Pfleiderer: Religion und Religionen, 1906.

Während sich diese Schriften mehr zur Einführung eignen, dienen die nachfolgend erwähnten einem eingehenderen Studium:

O. Pfleiderer: Religionsphilosophie. I. Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, 3. Aufl. 1893; II. Genetisch-spekulative Religionsphilosophie, 3. Aufl. 1896.

Rauwenhoff: Religionsphilosophie, aus dem Holländ. v. Hanne, 1889, neue (Titel-)Auflage 1894.

H. Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893.

R. Seydel: Religionsphilosophie im Umriss mit historisch-kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant, 1893.

G. Thiele: Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie, 1895.

R. Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion, 2. Aufl. 1905.

W. James: *The Varieties of Religious Experience*, 1902.

G. T. Ladd: *The Philosophy of Religion*, 2 Bde. 1906.

E. Boutroux: Wissenschaft und Religion. Deutsch von E. Weber, 1910.

W. Wundt: Völkerpsychologie, II. Teil 1—3: Mythus und Religion, 1905—1909.

M. Schinz: Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie, 1908.

Endlich sei noch neben Pfleiderer als ausgezeichnete historische Darstellung genannt:

B. Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 2 Bde. 1880, 1883. Ferner:

O. Flügel: Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen (Kant, Jakobi, Leibniz u. a.), 1907.

Dazu für ein spezielleres Gebiet:

Newton H. Marshall: Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England, 1902.

§ 12. Die Philosophie der Geschichte.

1. Der Name Philosophie der Geschichte stammt von Voltaire († 1778). Unter allen philosophischen Disziplinen hat sich diese am spätesten entwickelt. Sie ist die einzige, zu der das Altertum keine nennenswerten Beiträge geliefert hat, und sie ist zugleich die einzige, über deren Gegenstand und Aufgabe in der Gegenwart noch keinerlei Einigung erzielt worden ist. Bald wird sie als eine philosophische, spekulative Betrachtung des geschichtlichen Verlaufs politischer und kultureller Erscheinungen angesehen, die sich von der empirischen Schilderung desselben als eine den tieferen Gründen nachspürende unterscheidet, bald als eine Wissenschaftslehre und Metaphysik der Geschichtswissenschaft, welche die erkenntnistheoretischen und logischen Voraussetzungen der letzteren erörtert und deren Ergebnisse im Interesse einer Weltanschauung ausbaut und verwertet, bald gilt sie als Soziologie, als eine Lehre von den Formen und der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, die man als eine einzelwissenschaftliche Ergänzung der Geschichtswissenschaft im engeren Sinne auffassen kann (daher auch empirische Philosophie der Geschichte genannnt). Diese Uneinigkeit wird einigermassen verständlich, wenn man bedenkt, dass erst im 19. Jahrhundert eine wirkliche Trennung wissenschaftlicher und bloss laienhafter, dilettantischer Beschäftigung mit der Vergangenheit eingetreten ist, indem man die Notwendigkeit einer besonderen Methode und Schulung einsah, um den Geschichtsquellen wissenschaftlich gültige Resultate entnehmen zu können. Sie wird erst recht begreiflich angesichts des Streites, der noch in der Gegenwart über den Gegenstand, die Aufgabe und die Methoden der Geschichtswissenschaft herrscht, und unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Vertreter derselben nicht selten der Ansicht Ausdruck verleihen, mindestens ebenso sehr, wie der rein wissenschaftliche, habe der künstlerische Faktor bei der historischen Arbeit mitzuwirken. Wir dürfen darin wohl ein Anzeichen dafür erblicken, dass eine Geschichtswissenschaft im präg-

nanten Sinne noch nicht das selbstverständliche Ziel der auf diesem Gebiete Arbeitenden geworden ist.

2. Die spekulative Philosophie der Geschichte — so wollen wir kurz die erste oben bezeichnete Auffassung dieser Disziplin nennen — versucht über das blosse Erzählen der Begebenheiten hinaus zu einer Begründung ihres Zusammenhanges, über die blosse Sukzession zur kausalen, »pragmatischen« Darlegung fortzuschreiten. Das geschieht teils unter der Annahme, dass sich gewisse allgemeine Ideen in dem tatsächlichen Verlauf der Ereignisse mit Notwendigkeit realisieren, teils unter Berufung auf empirische Faktoren, die von der Geschichtswissenschaft nicht berücksichtigt zu werden pflegen, wie die Organisation des Menschen, die Rasse eines Volkes, die geographische Lage, das Klima eines Landes, die wirtschaftlichen Zustände einer Periode. So hat das erste geschichtsphilosophische System, das Werk Augustin's *de civitate Dei*, die christliche Idee eines göttlichen Heilsplans der Betrachtung geschichtlichen Werdens zugrunde gelegt. Von ähnlichen Voraussetzungen sind auch spätere Theologen ausgegangen, wie Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681) und Rocholl (Die Philosophie der Geschichte, 2. Bd. 1893), obwohl daneben die natürlichen Bedingungen der Entwicklung, der fortschreitenden Erkenntnis entsprechend, hier mehr zu ihrem Recht gekommen sind, als bei Augustin. Lessing (1729—1781) denkt sich das geistige, insbesondere das Werden religiöser Anschauungen als eine Erziehung des Menschengeschlechts zum Vernünftigeren, Herder[1]) den geschichtlichen Prozess als ein Wachstum der Humanität, Hegel[2]) als eine dialektische Selbstentfaltung und Verwirklichung der Freiheit. Die allzu grosse Einfachheit derartiger Ideen erfordert zumeist eine ergänzende kausale Ableitung des Einzelnen aus Einzelnem und brachte zugleich eine gewisse Gewaltsamkeit in der Ordnung und Auswahl der Tatsachen oder in der Abwägung ihrer Bedeutung mit sich.

3. Anfänge einer empirischen Erklärung der geschichtlichen Erscheinungen finden sich bei dem arabischen Philosophen Ibn Khaldun († 1406), der bereits die Eigenart von Völkern aus ihren

[1]) Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784—1791.
[2]) Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, in den Werken 9. Bd. 1837.

Lebensbedingungen, aus dem Boden und Klima ihres Landes abzuleiten versucht und sich bewusst ist, damit eine neue Wissenschaft entdeckt zu haben, deren Gegenstand die sozialen Verhältnisse der Menschen sind. In der gleichen Richtung bewegen sich die Erörterungen in der Staatslehre von Jean Bodin († 1596) und besonders die Untersuchungen von Giambattista Vico († 1744), dessen *Principij di una scienza nuova* (1725, 3. Aufl. 1744, deutsch von Weber, 1822) die Entwicklungsgesetze der Völker und die Stufen in dem allgemeinen Fortschritt der Zivilisation bestimmen und ihm den Ruhm des Begründers der Geschichtsphilosophie eingetragen haben. Auch Montesquieu (*l'esprit des lois* 1748) und Voltaire sind zu den Vertretern einer derartigen Philosophie der Geschichte zu zählen. Diese empirischen Erklärungsgründe, deren sich übrigens Herder gleichfalls bedient hat, haben sich mit der Zeit immer mannigfaltiger und spezieller gestaltet, und nicht selten sind einige von ihnen in einseitiger Ausschliesslichkeit angewandt worden. Das gilt namentlich von den ökonomischen Bedingungen der Entwicklung, deren Betonung bei K. Marx († 1883) und seinen Anhängern zu einer »materialistischen« Geschichtsphilosophie geführt hat. Sofern in allen solchen empirischen Erklärungen historischer Veränderungen wirkliche Forschung und nicht etwa spekulative Vermutungen und Deduktionen wirksam sind, wird man in ihnen eine einzelwissenschaftliche Ergänzung zur Historik im engeren Sinne sehen dürfen. In der Tat ist vieles von dem, was in der geschilderten Weise von der älteren Philosophie der Geschichte beigebracht worden ist, gegenwärtig in die besonderen Disziplinen der Kulturgeschichte, der Ethnologie, der Völkerpsychologie und der Anthropogeographie übergegangen. Diese Form der Philosophie der Geschichte führt uns also wiederum eine Antezipation einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse vor, deren wir bereits früher als einer wesentlichen Aufgabe der Philosophie gedacht haben (vgl. § 7, 9).

4. Die zweite Auffassung der Philosophie der Geschichte besteht darin, dass man ihr die Aufgabe einer Philosophie der Geschichtswissenschaft zuschreibt. Sie ist dann eine Anwendung der Erkenntnistheorie und Logik auf eine Disziplin, die sicherlich ein besonders dankbares und ergiebiges Feld dafür bildet. Denn die historische Wissenschaft hat in ganz anderer Weise, als

die übrigen empirischen Disziplinen, mit der Schwierigkeit einer Feststellung des von ihr zu bearbeitenden Tatbestandes zu tun. Betrachten wir als ihren Gegenstand die in der Vergangenheit erfolgten Entwicklungen in und an menschlichen Gemeinwesen, so ist es klar, dass dieselben nicht unmittelbar als solche der Erkenntnis offen stehen, sondern nur durch Vermittlung mehr oder weniger getrübter literarischer Quellen oder sonstiger Zeugnisse. Der Geschichtsforscher bedarf deshalb einer mühsamen und umständlichen Vorarbeit, bis er zu seinem eigentlichen Gegenstande vorzudringen vermag. Für eine logische Prüfung bietet dieses Verfahren eine interessante Aufgabe. Daneben aber wird die erkenntnistheoretische Frage nach dem Wert, nach der Geltung der auf solchem Wege gewonnenen Erkenntnis aufgeworfen. Denn wenn irgendwo von bloss wahrscheinlichen Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung die Rede sein muss, so ist es hier der Fall. Ebenso wird die Frage nach der Berechtigung einer Ergänzung lückenhafter Berichte erhoben werden müssen. Die Tatsache ferner, dass die Geschichtsforscher aus dem ungeheuren Stoff, den sie verarbeiten, eine Auswahl treffen und dass sie bei gewissen Ereignissen länger, bei anderen kürzer verweilen, schliesst das Problem von Wertmassstäben in sich, die auf ihre Begründung und ihre Leistungsfähigkeit, ihre Gleichartigkeit und ihre Objektivität zu untersuchen sind. Ausserdem verdient die Frage nach der Möglichkeit historischer Gesetze, nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit, nach der Anwendung und besonderen Bedeutung des Kausalitätsprinzips und der als wirksam angesehenen Faktoren des geschichtlichen Verlaufs eine gründliche Erörterung. Als erkenntnistheoretische Aufgabe einer Geschichtsphilosophie wird auch die Prüfung der besonderen, in der Einzelwissenschaft hervortretenden Richtungen, des Individualismus und Kollektivismus z. B., zu betrachten sein. Endlich gehört hierher die Idee des Fortschritts, die vielfach als ein regulatives Prinzip der Geschichtswissenschaft aufgefasst wird, und im engsten Zusammenhang damit steht der Begriff der Entwicklung als einer Entstehung des Höheren aus dem Niederen, des Vollkommeneren aus dem Unvollkommeneren, des Komplizierteren aus dem Einfacheren. Die hier bezeichneten Aufgaben einer Philosophie der Historik sind erst in neuester Zeit zu einer selbständigen Bearbeitung gelangt. Man findet sie zumeist

zerstreut behandelt in den Werken über Logik (namentlich in denen von Sigwart und Wundt), oder in den Darstellungen einer Metaphysik oder endlich in einer allgemeinen methodologischen Betrachtung der Geschichtswissenschaft, wie sie z. B. Bernheim (»Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie«, 5. und 6. Aufl. 1908) geliefert hat. Einen anregenden Beitrag dazu verdanken wir der Schrift von G. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie (3. Aufl. 1907).

5. Die dritte Auffassung der Philosophie der Geschichte und zugleich einen neuen Namen für sie hat A. Comte (vgl. § 4, 6) im Anschluss an Condorcet († 1794) und Saint-Simon († 1825) zur Herrschaft gebracht. Allein die Gesellschaft hat nach ihm eine Geschichte, nicht der Einzelne, nicht die Natur. Und die Philosophie der Geschichte wird deshalb eine Lehre von den Bedingungen und Formen des Bestandes und der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft oder Soziologie (auch soziale Physik genannt), die in eine soziale Statik und eine soziale Dynamik zerfällt. In der Reihe der Wissenschaften, die nach abnehmender Genauigkeit der Erkenntnis und zunehmender Komplikation der Gegenstände aufgestellt wird, nimmt diese Lehre von der menschlichen Gesellschaft den letzten Platz ein. Die Gesellschaft ist ein organisches System, ein sozialer Organismus, in dem alle Teile mit einander und dem Ganzen zusammenhängen und übereinstimmen. In der Statik wird vornehmlich der strenge Zusammenhang der einzelnen Glieder des sozialen Organismus hervorgehoben. Als das wichtigste Motiv aller Veränderung der Gesellschaft erscheint in der Dynamik der menschliche Geist, und darum sind die Perioden oder Stufen, die dieser durchläuft, zugleich Stufen oder Perioden der geschichtlichen Entwicklung. Drei solche Stufen werden nach dem Vorgange von Turgot und Saint-Simon unterschieden, die theologische, die metaphysische und die positive, und die zuletzt genannte wird für die abschliessende gehalten. Im einzelnen durchgeführt hat die Analogie der Gesellschaft mit dem Organismus namentlich H. Spencer (*The Principles of Sociology*, 3 Bde. 1876—1896, deutsch von Vetter, 1877 ff.). Für den Entwicklungsprozess, die Evolution, weiss er eine allgemeine Formel anzugeben, die überall zutreffend sein soll. Hiernach geht bei aller Entwicklung eine unzusammenhängende Gleichartigkeit in

eine zusammenhängende Verschiedenartigkeit über. Das Wachstum der Zelle erhält in den Gemeinschaftsformen: Horde, Stamm, Nation sein Gegenbild; ferner werden die Stände innerhalb der menschlichen Gesellschaft in Verbindung gebracht mit der Struktur des Organismus, wobei dem Ektoderm der kriegerische Stand, dem Entoderm der friedliche oder arbeitende, dem Mesoderm endlich der handeltreibende Stand entsprechen sollen. Und wie aus dem Ektoderm das Nervensystem als beherrschende Anlage des tierischen Organismus entsteht, so sollen innerhalb der Gesellschaft aus dem Kriegerstande die Führer, die Regierenden hervorgehen.

6. Was sich seit Comte als Soziologie herausgebildet hat, ist offenbar eine neue, die Historik ebenso ergänzende Disziplin, wie der oben geschilderte Versuch von Herder u. a., Naturbedingungen und menschliche Anlagen zur Erklärung des geschichtlichen Verlaufs heranzuziehen. Ausserdem ist mit Recht darauf hingewiesen worden, dass diese Soziologie nicht mit dem Anspruch auftreten dürfe, die Geschichtswissenschaft überhaupt oder im eigentlichen Sinne zu bilden. Denn es ist ebenso einseitig die Gesellschaft als einzigen Gegenstand einer historischen Betrachtung anzusehen, wie die politischen Ereignisse oder die grossen Persönlichkeiten ausschliesslich zu behandeln.

Als eine wirkliche Philosophie der Geschichte kann nach dem bisherigen nur eine solche Untersuchung gelten, die ihrem Charakter nach auf eine Stufe gestellt werden darf mit den früher erörterten Disziplinen einer Naturphilosophie oder einer Rechtsphilosophie. Offenbar hat sie dann nicht mit dem geschichtlichen Tatbestande selbst und den ihn bedingenden Natur- und Kulturfaktoren zu tun, sondern mit den von der Geschichtswissenschaft vorausgesetzten Grundbegriffen und Grundsätzen und mit dem logischen Charakter der von ihr angewandten Methoden, d. h. mit dem, was wir oben (§ 12, 4) aufgeführt haben. Dazu kommt aber noch ein zweites. Zweifellos bieten die Resultate der Geschichtswissenschaft eine wichtige, unentbehrliche Grundlage für eine jede umfassende Metaphysik. Während wir der Naturwissenschaft und der Psychologie bestimmende Gesichtspunkte für eine Anschauung über das Wesen der Welt, über ihr Werden nach der Naturseite oder im Sinne einer individuellen geistigen Entwicklung entnehmen können, verdanken wir der Geschichtswissenschaft ein neues wertvolles Material

zur Vervollständigung unserer Weltanschauung. Über die weitere Entwicklung der Menschheit lässt sich ohne Rücksicht auf die Kenntnis des bisherigen historischen Verlaufs nichts Begründetes vorbringen. Die Vorstellung einer Vollendung des geschichtlichen Fortschritts wirft natürlich ihr Licht zugleich rückwärts auf das geschichtlich bereits Feststehende, und so kann man von einem höheren Sinn der Geschichte, einem Ziel, dem sie zustrebe, einer Idee, die sie verwirkliche, reden, ohne auch nur ein Jota an den Resultaten der historischen Forschung zu ändern. Spezielle Metaphysik und angewandte Wissenschaftslehre kehren demnach, wenn wir von den oben gekennzeichneten einzelwissenschaftlichen Antezipationen absehen, auch in der letzten der speziellen philosophischen Disziplinen als bestimmende Momente wieder.

7. Ausser den bereits namhaft gemachten Schriften seien aus der Literatur der Gegenwart über die Philosophie der Geschichte empfohlen:

H. Lotze: Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, 4. Aufl. 3 Bde. 1884 ff. (geschichtsphilosophischen Inhalts ist namentlich der dritte Band; die Auffassung ist die einer Philosophie der Geschichte im ersten Sinne unserer Ausführungen).

A. Fouillée: *La science sociale contemporaine*, 3. éd. 1896.

F. H. Giddings: *The Principles of Sociology*, 1896.

Xénopol: *Les principes fondamentaux de l'histoire*, 1899 (entspricht mit Rickert und Grotenfelt am meisten der erkenntnistheoretischen Auffassung der Geschichtsphilosophie).

A. Loria: Die Soziologie. Ihre Aufgaben, ihre Schulen und ihre neuesten Fortschritte. Deutsch von Heiss, 1901.

H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, 1902.

L. Stein: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 2. Aufl. 1903.

A. Grotenfelt: Die Wertschätzung in der Geschichte, 1903. — Geschichtliche Wertmassstäbe, 1905.

L. Gumplowicz: Grundriss der Soziologie, 2. Aufl. 1905.

Th. Lindner: Geschichtsphilosophie, 2. Aufl. 1904.

L. F. Ward: Reine Soziologie. Deutsch von Unger, 2 Bde. 1907–1909.

G. Simmel: Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 1908.

Zur historischen Orientierung dienen:

R. Flint: *The philosophy of history in Europe*, I. 1874 (behandelt nur die französischen und deutschen Forscher), 2. sehr umgearbeitete Aufl.: *Historical Philosophy in France, french Belgium and Switzerland*, 1893.

R. Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, 1890.
P. Barth: Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann, 1890.
P. Barth: Die Philosophie der Geschichte als Soziologie. I. Einleitung und kritische Übersicht, 1897 (enthält eine eingehende Kritik der modernen Soziologie).
A. Alengry: *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte*, 1900.
J. Goldfriedrich: Die historische Ideenlehre in Deutschland, 1902.

§ 13. Ergänzende und kritische Bemerkungen.

1. Unter den im vorstehenden besprochenen philosophischen Disziplinen kann man namentlich zwei vermissen, die zu den speziellen gerechnet werden müssten, die Philosophie der Mathematik und die der Sprachwissenschaft oder die Sprachphilosophie. Die Übergehung dieser beiden Disziplinen rechtfertigt sich zunächst dadurch, dass sie nur ausnahmsweise eine besondere Behandlung an den Universitäten finden, während alle von uns aufgeführten Wissenschaften sich fast überall einer regelmässigen Darstellung erfreuen. Ganz ähnlich, und das ist unser zweiter Rechtfertigungsgrund, verhält es sich mit der Literatur über diesen Gegenstand. Zwar findet man nicht wenig Philosophisches über Mathematik oder Sprachwissenschaft in den Werken, die der Logik, der Erkenntnistheorie, der Psychologie dienen, aber eigentümliche systematische Darstellungen fast gar nicht. Es ist also gewissermassen nur ein zufälliger Umstand, der uns verhindert hat, diese beiden als solche von uns anerkannten philosophischen Disziplinen in unseren Kreis mit hereinzuziehen. Die geschilderten Tatsachen sind um so merkwürdiger, als Beiträge zur Philosophie der Mathematik und zur Sprachphilosophie zu den ältesten gehören, die wir in der Geschichte der Philosophie überhaupt kennen. Denn einen beachtenswerten Anfang zu einer Philosophie der Mathematik hat schon Pythagoras und einen eben solchen zur Sprachphilosophie schon Platon in seinem *Kratylos* geliefert. Ausserdem sind die Mathematik und die Sprachwissenschaft zu den frühesten Einzelwissenschaften zu rechnen, die sich von der Philosophie abgetrennt haben, und es wäre deshalb erst recht zu erwarten gewesen, dass eigentümliche philosophische Untersuchungen diesen beiden

Gebieten gegenüber in umfassenderem Masse stattgefunden hätten. Einige Gründe für das der Erwartung nicht entsprechende tatsächliche Verhalten wollen wir im folgenden anführen.

2. Die Mathematik ist unter den Einzelwissenschaften insofern die allgemeinste, als sie die vielseitigste Anwendung zu finden vermag. Unter allen Eigenschaften des Wirklichen, Gegebenen, Vorgefundenen: der Qualität, der Intensität, der räumlichen und der zeitlichen Beschaffenheit, ist es nur eine, nämlich die Qualität, die als solche einer mathematischen Betrachtung unzugänglich ist, während alle übrigen den Grundbegriff der Mathematik, den Begriff der Quantität, anzuwenden gestatten. Da aber qualitative Veränderungen, sowie die Auffassung einer Qualität als Gliedes in einer Reihe von solchen auch für diese Eigenschaft des Wirklichen den Grössen- und Zahlbegriff anwendbar machen, so gibt es kein Tatsachengebiet, wo prinzipiell eine mathematische Betrachtung unzulässig erschiene. Die Möglichkeit einer speziellen Verwertung des mathematischen Verfahrens in einem bestimmten Gebiete hängt freilich noch davon ab, dass das quantitative Merkmal, das nirgends fehlt, einer speziellen Bestimmung unterworfen, dass also der allgemeine Begriff der Quantität in den spezielleren der Zahl oder einer messbaren Grösse übergeführt werden kann. Diese allgemeine Bedeutung der Mathematik gegenüber allen anderen Einzelwissenschaften, die ihr neben der Logik den Rang einer Formalwissenschaft gesichert hat, macht es verständlich, dass sie eine Ausnahmestellung unter ihnen seit langer Zeit eingenommen hat, und dass sie der Philosophie koordiniert worden ist, anstatt einen Gegenstand ihrer Untersuchung zu bilden. Dazu kommt noch ein zweites Moment. Durch ihre logische Strenge, ihren überzeugenden Aufbau wurde die Mathematik seit dem Beginn der neueren Philosophie zu einem Vorbild für alle wissenschaftlichen Bestrebungen, und man versuchte allen Ernstes die Philosophie nach ihrem Muster zu gestalten, um dieser eine gleiche Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu erwerben. Auch diese Erscheinung verhinderte eine unbefangene und objektive Philosophie der Mathematik. Endlich drittens sind logische und erkenntnistheoretische Erörterungen über die materialen und formalen Voraussetzungen einer Wissenschaft, die der Mathematik gegenüber fast die einzige Aufgabe der Philosophie bilden, verhältnismässig neuen Datums. Die mathematische Gewiss-

heit wird zum Problem erst durch Hume und Kant, und eine Logik der Mathematik ist noch beträchtlich später hervorgetreten [1]).

3. Etwas anders steht es mit der Sprachphilosophie. Zunächst konnte die Logik als diejenige Disziplin gelten, welche die philosophische Ergänzung der Sprachwissenschaft zu bilden habe. Nachdem dann der Unterschied zwischen beiden Disziplinen genügend festgestellt war, übernahm die Psychologie die Aufgabe einer philosophischen Ergänzung der Sprachwissenschaft, und zwar mit so entschiedenem Erfolge, dass die sprachphilosophischen Bemühungen der Gegenwart generell als psychologische charakterisiert werden dürfen. Neben der Individualpsychologie, die besonders die Entwicklung der Sprache beim Kinde näher verfolgt, ist hauptsächlich mit Rücksicht auf den Tatbestand der Sprache eine Völkerpsychologie erwachsen, die sich unter anderem das Problem gestellt hat, den Entwicklungsprozess der Sprache auf allgemeine psychologische Bedingungen in der Geschichte der Menschheit zurückzuführen und daneben die vielfach verhandelte Frage nach dem Ursprung der Sprache zu beantworten (vgl. Wundt: Völkerpsychologie I, Die Sprache. 2 Tle. 2. Aufl. 1904). Da wir nun der Meinung sind, dass diese empirische Psychologie bereits einen rein einzelwissenschaftlichen Charakter angenommen hat und binnen kurzem auch äusserlich repräsentieren wird, so können wir in dieser psychologischen Bearbeitung des Tatbestandes der Sprache keine eigentliche Philosophie der Sprachwissenschaft erblicken. In der Tat scheint aber die Sprachwissenschaft durch ihren Inhalt der Philosophie keine eigentümlichen Probleme darzubieten, wenn wir von ihren Beziehungen zur Psychologie absehen, und eine philosophische Psychologie würde daher alle Anforderungen erfüllen können, welche an eine Sprachphilosophie in diesem Sinne zu stellen wären. Neben dem Inhalt fesselt jedoch auch die Form der Sprachwissenschaft ein philosophisches Denken. Denn die Methoden, die die Philologie im allgemeinen Sinne des Wortes entwickelt hat, bilden gewiss einen eigenartigen Gegenstand für logische Unter-

[1]) Vgl. A. Voss: Über das Wesen der Mathematik, 1908. — L. Couturat: Die philosophischen Prinzipien der Mathematik. Deutsch von C. Siegel, 1908.

suchungen. Aber von einsichtigen Vertretern dieser Wissenschaft ist bereits hervorgehoben worden, dass sie nur eine Hilfsdisziplin der Historik darstelle. Interpretation und Kritik der Quellen, die sich der Geschichtsforscher muss angelegen sein lassen, setzen in der Tat die genaue Kenntnis der Formen und der Entwicklung der Sprache voraus. Dazu kommt, dass die letztere, wie die Kunst, das Recht, die Religion, selbst ein Gegenstand historischer Untersuchungen geworden ist. Daher hat die Sprachphilosophie an der Philosophie der Geschichtswissenschaft ihre eigentliche philosophische Ergänzung. So erklärt es sich hier, dass eine selbständige Sprachphilosophie kaum zur Ausbildung gelangt ist. Erst in der neuesten Zeit beginnt sich eine eigentliche Sprachphilosophie im Anschluss an psychologische, logische und erkenntnistheoretische Untersuchungen über das Bedeutungsbewusstsein, die Zeichenfunktion und die Methoden der vergleichenden Sprachwissenschaft zu entwickeln [1]).

Dass wir die Geschichte der Philosophie nicht in den Umkreis unserer philosophischen Disziplinen aufgenommen haben, wird keiner eigentlichen Rechtfertigung bedürfen. Wir zählen sie natürlich zu dem Teil der allgemeinen Geschichtswissenschaft, der die Geschichte der Wissenschaften umfasst.

4. Zu diesen ergänzenden haben noch einige kritische Bemerkungen zu treten. Die Übersicht der philosophischen Disziplinen in diesem Kapitel wird dem Unbefangenen ohne weiteres eine Bestätigung der in §§ 2 und 3 geäusserten Bedenken gegen die herkömmliche Begriffsbestimmung und Einteilung der Philosophie geliefert haben. Die Ungleichartigkeit der unter dem Namen Philosophie heute behandelten Wissenschaften hat sich deutlich gezeigt. Hier steht die Metaphysik mit ihrer Aufgabe, eine spekulative Ergänzung der von den Einzelwissenschaften ermittelten Erkenntnisse zu leisten, dort die Wissenschaftslehre, die in ihren beiden Teilen, Erkenntnistheorie und Logik, den allgemeinsten Inhalt und die allgemeinsten Formen alles wissenschaftlichen Denkens darlegen und prüfen soll. In der Naturphilosophie und der philosophischen Psycho-

1) Vgl. A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, I 1908.

logie dagegen sehen wir speziellere Gebiete zu jenen allgemeineren in Beziehung gebracht; in der Ethik, Ästhetik, empirischen Psychologie, Soziologie endlich einzelwissenschaftliche Bemühungen allmählich zu selbständigem Betriebe heranreifen. Und alles das soll Philosophie sein? Mit erneuter und vermehrter Energie spricht aus diesem Tatbestande zu uns die Aufforderung, den Begriff der Philosophie in einer von der üblichen abweichenden Weise zu bestimmen und danach zugleich eine andere Einteilung ihres Gebiets zu entwerfen. Und so sei auch hier auf das IV. Kapitel verwiesen, in dem wir dieser Aufforderung nachzukommen gedenken.

Als Werke, die eine Übersicht über den gegenwärtigen Stand der unter dem Namen Philosophie zusammengefassten Wissenschaften zu geben versuchen, seien noch genannt:

Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., herausgegeben von Windelband, 2. Aufl., 1907. Darin haben Wundt die Psychologie, Th. Lipps die Naturphilosophie, Bauch die Ethik, Tröltsch die Religionsphilosophie, Windelband die Logik und die Geschichte der Philosophie, Lask die Rechtsphilosophie, Rickert die Geschichtsphilosophie und Groos die Ästhetik behandelt.

Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Hinneberg, Tl. I, Abt. VI: Systematische Philosophie, 2. Aufl., 1908, worin Dilthey das Wesen der Philosophie, Riehl die Logik und Erkenntnistheorie, Wundt die Metaphysik, Ostwald die Naturphilosophie, Ebbinghaus die Psychologie, Eucken die Philosophie der Geschichte, Paulsen die Ethik und die Zukunftsaufgaben der Philosophie, Münch die Pädagogik und Lipps die Ästhetik behandeln.

III. Kapitel.

Die philosophischen Richtungen.

§ 14. Einteilung der philosophischen Richtungen.

1. Das kritische Resultat der beiden vorausgehenden Kapitel war die Feststellung einer Anzahl unter sich verschiedener philosophischer Aufgaben. Demgemäss kann man nicht erwarten, dass eine etwa in der Metaphysik eingenommene Anschauung schlechthin bestimmend für den Standpunkt in allen anderen philosophischen Disziplinen sein müsse. Vielmehr sind je nach den einzelnen philosophischen Wissenschaften besondere Richtungen zu unterscheiden, und wo gleichartige Ausdrücke uns trotz einer solchen Verschiedenheit der Disziplinen begegnen, werden wir nur allgemeine Ähnlichkeiten, nicht aber eine tiefere Verwandtschaft zu vermuten haben. So redet man z. B. von einem Formalismus in der Logik und in der Ästhetik, aber in beiden Fällen bedeutet das Formale etwas wesentlich Anderes, und man würde sehr irre gehen, wenn man auf irgend einen notwendigen Zusammenhang zwischen ihnen schliessen wollte. Allerdings bezeichnet man häufig einen Philosophen schlechthin, durch Unterordnung unter eine einzige Kategorie, z. B. als Individualisten oder als Pantheisten. Dabei wird jedoch nur ein philosophischer Standpunkt angedeutet, der in einem System besonders ausgeprägt erscheint, oder die Meinung zum Ausdruck gebracht, dass die Metaphysik die wichtigste philosophische Disziplin sei und daher in ihrem Sinne vornehmlich die Charakteristik eines Philosophen ausfallen müsse. Will man dagegen exakt verfahren, so ist bei der Angabe solcher Bestimmungen stets auf die Disziplin hinzuweisen, für die sie gelten sollen. Es werden dann auch von selbst gewisse Irrungen beseitigt, die lediglich der erwähnten Äquivokation ihre Entstehung verdanken, wie z. B. das beliebte Kampfmittel gegen den

metaphysischen Materialismus, die Unwürdigkeit der den gleichen Namen führenden ethischen Richtung zu brandmarken.

2. Der Begriff der Richtung kann nicht nur auf den inhaltlichen Ausbau einer Wissenschaft, sondern auch auf die allgemeine Bedeutung angewandt werden, die man einer Disziplin im ganzen beilegt. So gibt es verschiedene Richtungen hinsichtlich der Bestimmung von Aufgaben der Logik oder der Psychologie oder der Erkenntnistheorie. Von solchen Richtungen haben wir, soweit sie für die Gegenwart von grösserer Wichtigkeit zu sein schienen, schon im II. Kapitel gehandelt (vgl. §§ 5, 6, 8). Darum behalten wir uns für diesen Abschnitt lediglich die Richtungen vor, die sich auf den Inhalt der Disziplinen selbst beziehen und innerhalb derselben typische Lösungen einzelner Probleme bedeuten. Eine Verschiedenheit von Richtungen in bezug auf dasselbe Problem beweist offenbar einen Mangel an Allgemeingültigkeit der Erkenntnis. Diesen Mangel zeigt unter allen philosophischen Disziplinen am stärksten die Metaphysik, weil sie am meisten über das erfahrungsgemäss und einzelwissenschaftlich Festgestellte hinausgeht und zugleich von den zufälligen Fortschritten aller Sonderdisziplinen in ihrem allgemeinen Teil nur wenig berührt wird (vgl. § 4, 9). So überragen denn die Richtungen innerhalb der Metaphysik an Mannigfaltigkeit und Langlebigkeit alle übrigen. Dagegen finden wir die entscheidendsten Richtungsgegensätze in der Erkenntnistheorie. Denn abgesehen davon, dass diese die Voraussetzungen aller wissenschaftlichen Erkenntnis nach der Seite des Inhalts darzulegen und zu prüfen hat (vgl. § 5), werden die Resultate, die sie gewinnt, auch von Einfluss auf das Verfahren, ja selbst auf die Anerkennung der Möglichkeit einer Metaphysik. Die wissenschaftlich am besten ausgebildete Logik bietet uns keinen Anlass zur Aufstellung wesentlicher Richtungsunterschiede. Von der Naturphilosophie und Psychologie betrachten wir die entsprechenden Gegensätze innerhalb der Metaphysik. Dann aber gibt es nur noch eine philosophische Disziplin, in der eine grössere Mannigfaltigkeit von bedeutungsvollen Richtungen hervorgetreten ist, nämlich die Ethik. Wir erhalten somit die Haupteinteilung:

A. Die erkenntnistheoretischen Richtungen,

B. die metaphysischen Richtungen,

C. die ethischen Richtungen.

3. Die Erkenntnistheorie hat nach drei Gesichtspunkten eine Verschiedenheit von Richtungen entstehen lassen. Die Frage nach dem Ursprung aller Erkenntnis, die Ansicht über ihre Geltung oder ihre Grenzen und die Bestimmung ihrer Aufgabe bezw. ihres Gegenstandes hat die Ausbildung folgender Gegensätze begründet:

a) Den Ursprung der Erkenntnis verlegt der Rationalismus in den menschlichen Geist, der Empirismus dagegen in die Erfahrung, während der Kritizismus (Transzendentalismus) den Anteil beider Quellen an dem Zustandekommen einer Erkenntnis zugibt und näher zu bestimmen versucht.

b) Die Geltung aller Erkenntnis behauptet, ohne sie näher zu prüfen, der Dogmatismus. Dagegen bestreitet der Skeptizismus die allgemeine oder absolute Geltung jeglicher Erkenntnis, indem er sie für subjektiv (Subjektivismus) oder relativ (Relativismus) erklärt. Der Positivismus (vgl. § 4, 5) beschränkt die Gültigkeit der Erkenntnis auf das Gebiet des Immanenten, der Erfahrung und der »positiven« Wissenschaften, und der Kritizismus verlangt vor aller Transzendenz eine genaue Untersuchung der Bedingungen unserer Erkenntnis, ohne jedoch die metaphysischen Behauptungen für schlechthin unmöglich oder unzulässig zu halten.

c) Alle Erfahrungsgegenstände erscheinen dem Wirklichkeitsstandpunkt nur als Bewusstseins-Bestimmtheiten oder -Inhalte. In besonderer Anwendung auf das Problem der Aussenwelt wird diese von dem Idealismus als Vorstellung charakterisiert. Im Gegensatz hierzu behauptet der Realismus, dass es ein von der Wirklichkeit des Bewusstseins verschiedenes Reales gibt, dessen Bestimmung die Aufgabe der Erfahrungswissenschaften und einer sie ergänzenden Metaphysik sei. Der Phänomenalismus endlich betrachtet die empirischen Gegenstände der Erkenntnis als Erscheinungen, denen ein unerkennbares Reales zugrunde liege.

4. Die Richtungsunterschiede in bezug auf den Inhalt der metaphysischen Spekulation lassen sich nach sechs Gesichtspunkten ordnen. Von diesen beanspruchen die drei ersten eine allgemeine Bedeutung, insofern sie sich auf alle Prinzipien, die beim Aufbau einer Weltanschauung Verwendung finden können, beziehen. Die

drei letzten dagegen erhalten eine speziellere Färbung, insofern sie ganz bestimmte Faktoren innerhalb einer Weltanschauung zum Gegenstande haben.

Die erste Klasse metaphysischer Richtungen bezieht sich auf die Frage nach der Zahl der in einer Weltanschauung anzunehmenden Prinzipien. In der Regel stellt man die darüber möglichen Ansichten unter den Namen Monismus, Dualismus und Pluralismus einander gegenüber. Da aber die ersten beiden Bezeichnungen gegenwärtig vorwiegend qualitative Unterschiede ausdrücken, so ziehen wir es vor, dem Pluralismus den Singularismus als rein quantitativen Gegensatz zu koordinieren. Während dieser aus einem einzigen Prinzip alle Besonderheiten der Welt ableitet, behauptet jener, eine Mehrheit selbständiger Prinzipien annehmen zu müssen.

Eine zweite Gruppe metaphysischer Richtungen hat das Problem der Qualität der Prinzipien zum Ausgangspunkt. Hierbei können wir Prinzipien des Seins und des Geschehens voneinander sondern. Als Prinzipien des Seins können das Materielle oder das Geistige oder beide oder endlich eine Einheit von beiden gelten. Danach erhalten wir die Richtungen des Materialismus, Spiritualismus, Dualismus und Monismus. Als Prinzipien des Geschehens gelten die Kausalität, der mechanische Zusammenhang von Ursache und Wirkung, und die Finalität, die Verknüpfung aller Prozesse nach dem Gesichtspunkte des Zweckes; unter den Namen Mechanismus und Teleologie sind die entsprechenden metaphysischen Richtungen bekannt.

Für eine dritte Klasse allgemeiner metaphysischer Richtungen steht der Wert der Welt, des Daseins und Geschehens, in Frage. Nach dem Pessimismus hat das Nichtsein der Welt den Vorzug vor ihrem Sein, während der Optimismus sie entweder für die beste unter den möglichen Welten erklärt oder wenigstens einen Fortschritt, ein Wachstum im Sinne des Guten, Wertvollen annimmt.

5. Die spezielleren metaphysischen Richtungen beziehen sich auf die Auffassung dreier Begriffe, die besonders in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts im Vordergrunde des metaphysischen Interesses standen, auf die Bestimmung oder Annahme eines höchsten Wesens, einer Willensfreiheit und einer Seele.

Die vierte Gruppe metaphysischer Gegensätze bringt die Stellung der Metaphysiker zum Gottesbegriff zum Ausdruck. Wir unterscheiden hiernach den Pantheismus, den Theismus, den Deismus, den Panentheismus und den Atheismus und fassen sie kurz als theologische Richtungen zusammen.

Einen fünften Einteilungsgrund bildet das Problem der Willensfreiheit, deren Anerkennung und Verteidigung der Indeterminismus, deren Verwerfung und Bekämpfung im Sinne der Annahme einer ausnahmslosen Gesetzmässigkeit menschlichen Wollens und Handelns der Determinismus fordert und leistet.

Eine sechste und letzte Klasse metaphysischer Richtungen beschäftigt sich mit der Bestimmung des Wesens der Seele. Die Namen Substantialitäts- und Aktualitätstheorie weisen auf die Anerkennung oder Verwerfung einer Seelensubstanz hin, während man von einem Intellektualismus und Voluntarismus mit Rücksicht auf die qualitative Beschaffenheit der Grundeigenschaften oder -fähigkeiten des seelischen Lebens redet. Der Intellektualist betrachtet das Denken oder das Vorstellen als die wesentliche Tätigkeit der Seele, der Voluntarist dagegen erblickt sie in dem Wollen.

Von den innerhalb einer Klasse aufgeführten metaphysischen Auffassungen darf man im allgemeinen sagen, dass sie nicht gleichzeitig innerhalb eines philosophischen Systems zur Anwendung gelangen können. Sie sind also Gegensätze und damit unverträglicher Natur. Die Verbindung von Richtungen, die verschiedenen Klassen angehören, ist jedoch bis auf wenige Ausnahmen prinzipiell unbeschränkt, und so können mannigfaltige Gesamtanschauungen durch eine verschiedenartige Verknüpfung von Richtungen der sechs Gruppen gebildet werden. Trotzdem findet man in der Geschichte der Philosophie gewisse Verbindungen bevorzugt. So ist z. B. der Spiritualist in der Regel Substantialitätstheoretiker und Theist, der Monist ebenso regelmässig Pantheist und Determinist. Man wird daraus entnehmen können, dass eine völlige Unabhängigkeit dieser verschiedenen Klassen metaphysischer Richtungen voneinander nicht besteht, und in der Tat ist vorauszusetzen, dass irgend eine Annahme über die allgemeine Qualität der Prinzipien einer Weltansicht zugleich auch die Bestimmung eines speziellen Faktors beeinflusst.

Wir werden bei der Einzeldarstellung gelegentlich auf solche Beziehungen hinweisen.

6. Wie die bisher aufgeführten Kategorien irgend einem Philosophen gegenüber zur Anwendung kommen, ist hiernach leicht einzusehen und mag durch ein Paar Beispiele illustriert werden. Spinoza erscheint uns erkenntnistheoretisch als Rationalist, Dogmatiker und Realist, metaphysisch als Singularist, Monist, Mechanist und Optimist, als Pantheist, Determinist, Aktualitätstheoretiker und Intellektualist. Damit ist der Standpunkt, den er in der theoretischen Philosophie einnimmt, in allen wesentlichen Punkten bestimmt. Dagegen werden wir Lotze erkenntnistheoretisch als Kritizisten in beiden Bedeutungen dieses Namens, sowie als Realisten und metaphysisch als Vertreter eines sehr gemässigten Singularismus, des Spiritualismus, der Teleologie, des Optimismus, des Theismus, des Indeterminismus und der Substantialitätstheorie zu charakterisieren haben, während ein Glied des Gegensatzes Intellektualismus und Voluntarismus hier deshalb nicht angewandt werden darf, weil Lotze nicht bloss eine wesentliche Eigenschaft oder Fähigkeit der Seele anerkennt. Hieraus ergibt sich, dass die Weltanschauungen von Lotze und Spinoza fast völlige Gegensätze bilden. Näher verwandt dem Standpunkt, den Lotze einnimmt, ist der von Herbart und Leibniz vertretene. Nur sind beide entschiedene Pluralisten, dazu Deterministen und Intellektualisten. So stellt sich die Metaphysik Herbarts als eine Erneuerung der Leibnizschen dar, da sie in allen von uns hervorgehobenen Beziehungen gleiche Anschauungen begründet. Die Unterschiede zwischen beiden Denkern finden sich in der Erkenntnistheorie und in der Ethik, sowie in dem Verfahren, vermöge dessen sie zu jenen Resultaten der Metaphysik gelangen.

Einen Einwand gegen unsere Einteilung der metaphysischen Richtungen könnte man darin suchen, dass nicht bei allen Denkern eine einer bestimmten Klasse zugehörige Kategorie anwendbar ist. Wo dies durch die Unvollständigkeit der zu schildernden Metaphysik selbst bedingt ist, fällt es natürlich unserem Schema nicht zur Last. Aber es gibt, wie wir z. B. oben bei Lotze gesehen haben, auch Anschauungen, die neben den durch besondere Namen von uns ausgezeichneten Auffassungen dem gleichen Gegenstande gelten und

somit auf eine Unvollständigkeit unserer Einteilung hindeuten. Wir rechtfertigen diesen Mangel damit, dass wir in der philosophischen Literatur ausgeprägte, allgemeiner Geltung sich erfreuende Bezeichnungen für solche Ansichten nicht gefunden haben und es hier nicht für unsere Aufgabe halten konnten, die ohnehin komplizierte philosophische Terminologie noch mit einigen neuen Ausdrücken zu bereichern.

7. In der Ethik scheiden sich die Richtungen im allgemeinen nach zwei Gesichtspunkten. Zunächst hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung des Sittlichen, und zwar sowohl der sittlichen Verpflichtung als auch des sittlichen Urteils, sodann in bezug aut das Problem des Wesens der Sittlichkeit.

a) Den Ursprung der sittlichen Verpflichtung suchen die autonomen Moralsysteme in dem handelnden Individuum selbst; die heteronomen oder autoritativen dagegen in Vorschriften, die von aussen her, z. B. in der Form kirchlicher oder staatlicher Gesetze an den einzelnen herantreten. Den Ursprung der sittlichen Beurteilung oder Erkenntnis findet der Intuitionismus oder Apriorismus in einer angeborenen Anlage des menschlichen Gemüts, während der Empirismus oder Evolutionismus den Standpunkt der moralischen Auffassung von der Erfahrung oder der Entwicklung des Einzelnen und der Menschheit abhängig sein lässt.

b) Das Wesen des Sittlichen kann entweder nur formal oder auch dem Inhalt nach bestimmt werden. Der Formalismus behauptet, dass sich empirische Güter oder Zwecke überhaupt nicht allgemeingültig für das sittliche Wollen und Handeln festsetzen lassen, während die materiale Bestimmung gerade diesen Weg einschlägt. Von der letzteren aus gelangen wir zu einer besonderen Angabe von Motiven, Objekten und Zwecken des sittlichen Verhaltens und zu enteprechenden drei spezielleren Klassen ethischer Richtungen.

c) Ihrem psychologischen Charakter nach bestimmt die Gefühlsmoral oder die emotionale Ethik die Motive des sittlichen Wollens und Handelns als Gefühle, Affekte u. dgl. Die Reflexionsmoral ihrerseits erblickt in einer Überlegung, einer verständigen oder vernünftigen Reflexion den Beweggrund zum Sittlichen. Man unterscheidet auch wohl innerhalb der Reflexionsmoral zwischen

einer Verstandes- und einer Vernunftmoral, wobei man die Vernunft als das höhere geistige Vermögen auffasst, das aus allgemeineren Gründen dem sittlichen Streben und Tun seine Richtung vorschreibt.

d) Als Objekte, an denen die sittlichen Absichten realisiert werden sollen, bestimmt der Individualismus einzelne Menschen, sei es nun, dass das handelnde Subjekt selbst diesen Gegenstand des Strebens bilde, wie der Egoismus behauptet, sei es, dass andere Individuen dazu dienen, was der Altruismus fordert. Der Universalismus dagegen lehrt, dass irgend eine Gesamtheit oder Gemeinschaft, z. B. die Nation oder der Staat, Objekt des sittlichen Strebens sei.

e) Den Zweck des sittlichen Wollens sieht der Subjektivismus in der Herstellung eines subjektiven Zustandes, der Lust oder der Glückseligkeit (Hedonismus — Eudämonismus), der Objektivismus in der Erreichung eines durch objektive Massstäbe oder Kriterien zu bestimmenden Zieles. Die Namen Perfektionismus, Evolutionismus[1], Naturalismus und Utilitarismus bezeichnen die verschiedenen Richtungen, in denen man dieses Ziel anzugeben versucht hat.

Die Anwendung dieser neuen Kategorien mag auch hier an den oben erwähnten Philosophen illustriert werden. Hiernach würde Spinoza in ethischer Hinsicht die Prädikate des Autonomismus, der materialen Bestimmung, eines gewissen Apriorismus, eines zwischen Gefühls- und Reflexionsmoral vermittelnden Standpunkts, des Egoismus und des Objektivismus verdienen. Lotze dagegen wäre als Autonomist, Vertreter der materialen Bestimmung, als Intuitionist, Gefühlsmoralist, Altruist und Eudämonist zu charakterisieren.

8. Zum Schlusse möchten wir noch darauf hinweisen, dass einige der von uns oben definierten Ausdrücke in verschiedenen Bedeutungen vorkommen. So bezieht sich z. B. der Name Evolutionismus nicht nur auf die Entwicklung der sittlichen Beurteilung, sondern auch auf eine gewisse Bestimmung der sittlichen Zwecke[1]). Ähnlich verhält es sich mit dem Namen Kritizismus. Diesem Übelstande war deshalb nicht auszuweichen, weil keine anderen geltenden

[1]) Ausserdem wird der Name Evolutionismus in umfassenderer Bedeutung zur Bezeichnung einer metaphysischen Richtung angewandt, die z. B. durch A. Fouillée in Frankreich und H. Spencer in England vertreten ist.

Bezeichnungen zur Verfügung standen und es nach der ganzen Tendenz dieses Buches wichtiger schien den herrschenden Sprachgebrauch zu schildern, als dessen unliebsame Äquivokationen zu beseitigen. Nur in einem Falle haben wir zu einem neuen Terminus greifen zu sollen geglaubt, nämlich bei dem Objektivismus. Und hier geschah es nur, um verschiedene Richtungen zusammengehöriger Natur ihrer gemeinsamen Gattung unterordnen zu können.

Als allgemeine Literatur für die philosophischen Richtungen seien folgende Schriften empfohlen:

R. Eucken: Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1878. 3. Aufl. unter dem Titel: Geistige Strömungen der Gegenwart, 1904.

O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, 3. Aufl. 1900 (geistreiche und anregende Betrachtungen über Probleme der Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Psychologie, Ethik und Ästhetik). Dazu: Gedanken und Tatsachen, 2 Bde. 1899—1904 (wertvolle Ergänzungen in bezug auf erkenntnistheoretische, metaphysische, naturphilosophische und psychologische Probleme).

O. Flügel: Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen, 4. Aufl. 1906 (vom Standpunkte Herbarts).

M. W. Calkins: *The persistent problems of Philosophy*, 1907.

W. Windelband: Geschichte der Philosophie, 5. Aufl. 1910, die im Gegensatz zu anderen chronologisch und biographisch gehaltenen Darstellungen eine Geschichte der Probleme und Begriffe gibt.

R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3. Aufl. 1910.

Kirchner-Michaelis: Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, 5. Aufl. 1907.

A. Die erkenntnistheoretischen Richtungen.

§ 15. Rationalismus, Empirismus und Kritizismus (Transzendentalismus).

1. Wenn ich den Satz ausspreche: Leibniz ist ein Hauptvertreter der rationalistischen Denkrichtung, so habe ich damit einer Erkenntnis Ausdruck verliehen. Woher stammt sie und worauf stützt sie sich, da sie doch mehr sein will, als ein bloss subjektives Meinen und Vermuten oder als eine ganz willkürliche Behauptung? Zweifellos ist die Erfahrung, und zwar die geschichtliche Erfahrung, an ihrer Gewinnung wesentlich beteiligt. Ohne von Leibniz und seinen Werken, ohne von dem Rationalismus und seinen sonstigen

Vertretern eine Kenntnis erhalten zu haben, aus blosser Überlegung oder geistiger Spontaneität heraus hätte ich jenen Satz nie bilden können. Aber andererseits wären die Schriften, die Berichte, aus denen ich geschöpft habe, totes und nichtssagendes Material gewesen, wenn nicht mein Verständnis, meine Deutung, Untersuchung und Vergleichung dazu getreten wären. Dasselbe Material würde dem Tiere, dem Wilden, dem Ungebildeten keine solche Bestimmung über Leibniz abgenötigt haben. Es ist also bei dieser Erkenntnis, und wir dürfen, da ihre individuellen Züge bei unserer Betrachtung keine wesentliche Rolle gespielt haben, hinzufügen: bei jeder Erkenntnis dieser Art ein Doppeltes beteiligt. Ein empirischer Faktor, demgegenüber wir uns rezeptiv verhalten, und ein rationaler Faktor, der unsere Selbsttätigkeit, unser Erfassen und Verarbeiten des gegebenen Stoffes repräsentiert, wirken in der Erkenntnis zusammen. Dann fragt sich, ob ein Wertunterschied zwischen diesen Faktoren besteht, ob der eine von ihnen als der fundamentale, primäre anzusehen ist.

2. Auf diese Frage antwortet der Rationalismus, dass das ausschlaggebende Moment bei der Erkenntnis das Denken sei. Unser Geist, unsere Vernunft, die gestaltende Kraft des Intellekts mit seiner *a priori* vorhandenen Anlage, mit seinen Ideen und Grundsätzen macht eine Erkenntnis eigentlich erst zur Erkenntnis. Betrachtet man als ideale Aufgabe oder als letztes Ziel einer Erkenntnis, dass sie notwendig und allgemeingültig ist, wie das von den mathematischen Sätzen behauptet werden darf, so ist es leicht, die Unvollkommenheit und Minderwertigkeit des empirischen Faktors darzutun. Jede Erfahrung könnte anders sein als sie ist. Dass die Sonne am Morgen aufgeht, geschieht zwar regelmässig, aber das Gegenteil ist keine Undenkbarkeit, also die Behauptung des Sonnenaufgangs kein notwendiges Urteil. Auch ist jede solche empirische Feststellung nur von komparativer Allgemeinheit, wie Kant sagte, irgend eine neue Erfahrung kann sie beschränken oder modifizieren. Soweit also Erkenntnisse von empirischen Faktoren abhängen, soweit ist das höchste Ziel aller Erkenntnis für sie unerreichbar. Nun gibt es aber ausserdem Gebiete des Wissens und Forschens, auf denen die Erfahrung überhaupt keine Rolle spielt. Dazu gehört vor allem die reine Mathe-

matik. Ihre Sätze werden *a priori* entwickelt und bewiesen, und gerade sie zeichnen sich als rein rationale Erkenntnisse durch jene Prädikate der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit aus. Wenn also eine Wissenschaft möglich ist, die nur dem rationalen Faktor ihre Entstehung und Ausbildung verdankt und dabei der idealen Aufgabe aller Erkenntnis in befriedigendstem Masse entsprechen kann, so muss offenbar der rationale Faktor vor dem empirischen, der ein derartiges Ziel nicht erreichen lässt, den Vorrang verdienen. Aber auch in den Erfahrungswissenschaften wird man das Beste und Wichtigste unserer Erkenntnis auf den rationalen Faktor zurückführen müssen. Nicht in dem Gegebensein und Vorgefundenwerden bestimmter Tatsachen, sondern in dem, was wir daraus machen, wie wir sie bearbeiten und durchdringen, liegt alle Erweiterung und Vertiefung unserer Erkenntnis begründet. Die blosse blinde, plumpe, starre Macht erlebter Inhalte pflegt, wo kein Denken sich ihrer leitend und verknüpfend annimmt, weder ein Untersuchen anzuregen noch ein Wissen zu entwickeln. Insbesondere aber sind die Realitäten, die wir auf dem Gebiete der äusseren und der inneren Erfahrung setzen und bestimmen, die Materie sowie die Seele, reine Gedankendinge. Das Wesen der Welt, die Ursachen des Geschehens, die Gesetze, die den Ablauf der Ereignisse beherrschen, sind nur auf rationalem Wege zu erfassen und auszudrücken[1]).

3. Schon im Altertum hat der rationalistische Standpunkt eine entschiedene Vertretung gefunden. Typisch für die Vorsokratiker ist das Schelten auf die Sinne und der Preis des Denkens. Nicht nur die Eleaten, namentlich Parmenides (um 470 v. Chr.), haben der Vernunft allein die Fähigkeit zugeschrieben, das Seiende zu erkennen, auch innerhalb der so sehr verschiedenen Richtung des Atomismus ist von Demokrit die rationale Erkenntnis für die echte, die sinnliche dagegen für die dunkle erklärt worden. Ferner sind Sokrates und Platon, die dem Begrifflich-Allgemeinen vor dem Empirisch-Konkreten einen hohen Vorrang zugestanden, als Rationalisten anzusehen. Dasselbe gilt für Aristoteles, insofern er die Vernunft als das Organ der höchsten und unmittelbar ge-

1) Infolge der Beziehung zum *a priori* (= vor der Erfahrung, unabhängig von ihr) nennt man den Rationalismus auch Apriorismus.

wissen Wahrheiten betrachtet. Seine genauere Begrenzung und Ausbildung erhält freilich der Rationalismus in der Neuzeit, wo er die Grundrichtung in der kontinentalen Philosophie des 17. und eines Teils des 18. Jahrh. ist. Hauptrepräsentanten sind Descartes, Spinoza, Leibniz und Wolff. Das Vorbild der Mathematik wird hier bestimmend für die Gestaltung der Philosophie. Der rationale Faktor erlangt nicht nur die Herrschaft über die theoretischen Disziplinen, sondern wird auch in der Ethik als die höchste Autorität für das Leben und Handeln anerkannt. Alle rein empirische Weltauffassung ist nach Spinoza eine inadäquate Erkenntnis, der die adäquate der Vernunft gegenübergestellt wird. Ewige, allgemeingültige, notwendige Wahrheiten gibt es nach Leibniz nur im Sinne von *vérités de raison*, deren Grundsatz das *principe de la contradiction* (A ist nicht = non-A) ist. Dagegen sind von bloss zufälliger Geltung die *vérités de fait*, die nach dem Prinzip des zureichenden Grundes oder des Zweckes, dem Grundsatz *du meilleur* (Alles was ist und geschieht, hat einen Grund oder Zweck, warum es so und nicht anders ist und geschieht) beurteilt werden müssen. Nach der Ausbildung von Kants Kritizismus ist der eigentliche Rationalismus gänzlich zurückgetreten.

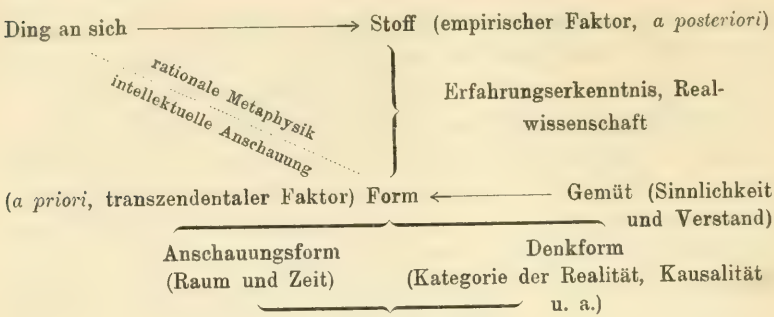
4. Auf die oben gestellte Frage erteilt der Empirismus eine ganz andere Antwort. Für ihn unterliegt es keinem Zweifel, dass die Erfahrung das wichtigere und wesentlichere, das eigentlich grundlegende und primäre Moment ist. Denn — so etwa pflegt er diese Anschauung zu rechtfertigen — ohne Erfahrung gibt es überhaupt keine Erkenntnis. Allüberall hebt diese erst an, wenn ein empirischer Faktor vorliegt. Der kindliche Geist erwacht erst in und mit den Einwirkungen von Sinnesreizen. Zwar hat man von angeborenen Ideen und Einsichten geredet, die vor aller Erfahrung einen Grundstock gewisser und allgemeiner Erkenntnisse bilden sollen. Aber diese Annahme ist unhaltbar; der Geist ist vielmehr, wie die Beobachtung des entstehenden Bewusstseins lehrt, als eine *tabula rasa*, ein leeres Blatt zu betrachten, bevor die Erfahrung ihre Zeichen darauf einträgt. Sodann ist der empirische Faktor auch einziges Motiv eines Fortschritts in unserem Wissen: neue Erfahrung ist die unerlässliche Bedingung für neue Erkenntnis (vgl. § 7, 5). Wollte man lediglich denkend weiter-

kommen, so bliebe man stets im Kreise des einmal gewonnenen und angeeigneten Materials. Denn die Bewegung des reinen Denkens steht unter der Herrschaft des Grundsatzes der Identität und vermag daher zwar allerlei Umformungen herbeizuführen, aber keine stoffliche, inhaltliche Änderung aus sich heraus zu erzeugen. Nennt man mit Kant das Urteil ein analytisches, welches in seinem Prädikat den Subjektsbegriff bloss erläutert, ganz oder teilweise dem Sinne nach wiederholt (z. B. alle Körper sind ausgedehnt), so tragen demnach die Operationen des reinen Denkens sämtlich analytischen Charakter. Nur auf Grund der Erfahrung lässt sich ein synthetisches Urteil bilden, das über den Subjektsbegriff hinausführt, etwas Neues hinzufügt (z. B.: das Jahr 1762 ist Baumgartens Todesjahr und J. G. Fichtes Geburtsjahr). Endlich lässt sich zeigen, dass alle unsere Begriffe, selbst die abstraktesten und allgemeinsten, aus Erfahrungen hervorgegangen sind, und dass aller Inhalt unseres Denkens auf sie zurückgeführt werden kann. So ist, was wir Substanz nennen, nur eine regelmässige Koexistenz von empirisch gegebenen Eigenschaften und die Kausalität eine regelmässige Sukzession von Vorgängen, die wir wahrgenommen haben. Auch hat nur die unmittelbare Erfahrung unumstössliche Gewissheit, während das Denken in Irrtümer verstrickt, sofern man sich nicht genau an seinen empirischen Sinn hält und vor Vertauschungen heterogener Begriffe hütet.

5. Der Empirismus scheint im Altertum zuerst bei den Sophisten (besonders Protagoras um 440 v. Chr.) und bei der sokratischen Schule der Kyrenaiker (deren Stifter Aristipp um 400 v. Chr.) vertreten worden zu sein. Später haben die Stoiker und die Epikureer die Wahrnehmung als die Grundlage alles Wissens bezeichnet. Doch fällt auch für diese philosophische Richtung die hauptsächliche Entwicklung in die Neuzeit. Die ganze englische Erkenntnistheorie des 17. und 18. Jahrhunderts pflegt man schlechthin der rationalistischen des Kontinents als die empiristische gegenüberzustellen. Bei Bacon freilich ebenso wie bei Hobbes trifft man neben solchen Tendenzen auch rationalistische Auffassungen an. Erst mit Locke, dem energischen Gegner der Lehre von den angeborenen Ideen, ist der Empirismus in voller Entschiedenheit zum Durchbruch gelangt (vgl. § 5, 2). Wenn man als Kriterium der

Apriorität die Allgemeingültigkeit aufgestellt hatte, die solchen Ideen, wie der der Ursache oder Gottes zukomme, so zeigt Locke, dass diese allgemeine Geltung gar nicht besteht. Die einzigen Quellen der Erkenntnis sind die äussere und die innere Erfahrung, aus der sich alle unsere Ideen ableiten lassen. Seinen Standpunkt konsequent durchzuführen, waren die Nachfolger bemüht. Berkeley beseitigte den Begriff einer materiellen Substanz (der noch bei Locke als ein Gedankending Anerkennung gefunden hatte), indem er sie in eine blosse Verbindung von Empfindungsinhalten (Farben, Tönen, Drücken usw.) auflöste. Daneben bestritt er die Annahme von abstrakten Vorstellungen, an der Locke ebenfalls noch festgehalten hatte, und setzte bestimmte Einzelerfahrungen an deren Stelle. Noch einen Schritt weiter ging Hume, der auch den Begriff einer geistigen Substanz, einer seelischen Realität als Trägerin der inneren Erfahrung aufhob und ein empirisches Zusammen von psychischen Zuständen, ein «Bündel von Perzeptionen» als Inhalt des Ichbegriffs aufwies. Den Glauben an eine notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung erklärte er psychologisch durch die Macht der Gewohnheit, die uns bei häufiger Sukzession zweier Vorgänge a und b gemäss dem Gesetz der Ideenassoziation die Erwartung von b aufnötige, wenn a eintrete. Zu einem prinzipiellen Abschluss wurde dieser Empirismus durch John Stuart Mill gebracht, nach dem sogar die mathematische Erkenntnis aus der Erfahrung abgeleitet werden kann. In der Gegenwart sind derartige Ansichten gleichfalls in Geltung und verbinden sich in der Regel mit dem weiter unten zu schildernden Wirklichkeitsstandpunkt. — Zum Sensualismus wird der Empirismus bei Condillac (*Traité des sensations* 1754), der nur eine Quelle aller Erkenntnis, die Sinneswahrnehmung, annimmt und somit von einer daneben bestehenden Selbstwahrnehmung absieht.

6. Eine dritte Antwort auf die Frage nach der Herkunft der Erkenntnis verdanken wir dem Kritizismus. Diese von Kant begründete Richtung vermittelt zwischen dem Empirismus und dem Rationalismus, indem sie das relative Recht beider anerkennt und über eine äusserliche Verknüpfung ihrer Prinzipien zu einer neuen Theorie sich erhebt. Die Grundzüge derselben lassen sich an der Hand des folgenden Schemas leicht übersehen:



Aus diesem Schema ergibt sich zunächst, dass nach Kant an jeder auf die Wirklichkeit bezüglichen Erkenntnis zwei Faktoren beteiligt sind, ein empirischer, der Stoff genannt wird, mit den Empfindungen zusammenfällt und *a posteriori* gegeben ist, und ein transzendentaler, die Form, die *a priori* besteht. Jener stammt von Gegenständen (»Ding an sich«), die unsere Sinnlichkeit, den äusseren oder inneren Sinn, affizieren, diese aus unserem Erkenntnisvermögen (»Gemüt«), das in Sinnlichkeit und Verstand zerfällt und demnach auch zwei Arten von Formen, Anschauungsformen (Raum und Zeit) und Denkformen (12 Kategorien) bereitstellt. Auf das Zusammenwirken dieser Formen gründet sich alle »reine«, d. h. von empirischen Faktoren freie Erkenntnis, die in der Mathematik, in der theoretischen Naturwissenschaft, auch wohl in der Logik und Erkenntnistheorie, d. h. in allen Formalwissenschaften nach neuerer Ausdrucksweise geübt wird. Von Dingen an sich dagegen gibt es keine unmittelbare Erkenntnis aus blosser Vernunft, also keine rationale Metaphysik. Eine solche wäre nur möglich, wenn wir über eine intellektuelle Anschauung verfügten, d. h. wenn der Verstand ohne das Mittelglied der Sinnlichkeit von Gegenständen erfahren könnte. Statt dessen sind wir bei aller auf diese gerichteten Erkenntnis stets auf »Erscheinungen«, d. h. auf den in Raum und Zeit gegebenen Stoff angewiesen. Was jenseits aller möglichen Erfahrung liegt, das Transzendente, ist also niemals so, wie es an sich ist, zu erfassen. Unsere Erkenntnis ist auf Immanentes, auf das in die Grenzen möglicher Erfahrung Gebannte eingeschränkt. Der Empirismus ist

daher im Recht, soweit er für alle Einsicht in die Wirklichkeit einen empirischen Faktor unerlässlich findet. Aber auch der Rationalismus ist im Recht, wenn er die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit mathematischer oder anderer Wahrheiten auf Faktoren *a priori* zurückführt. Doch bedarf der Begriff des empirischen Faktors einer Veränderung, die sich zugleich auf den des rationalen erstreckt. Nicht nur der Verstand, sondern auch die Sinnlichkeit enthält und liefert Elemente *a priori*. Darum wird das Empirische von Kant auf die räumlich und zeitlich noch nicht geordnete »Empfindung« beschränkt und ein umfassenderer transzendentaler Faktor für den rationalen eingesetzt (vgl. § 4, 4; 5, 4).

7. Die Grundzüge des Kritizismus werden auch jetzt noch festgehalten. So formuliert z. B. Liebmann den »Kerngedanken« desselben dahin, »dass der Mensch alles schlechthin nur in dem Medium des menschlichen Bewusstseins erkennt, dass mithin auch alle Philosophie, wie überhaupt alle Wissenschaft, sich immer nur innerhalb der Sphäre menschlicher Gedanken und menschlicher Vorstellungen bewegen kann und diese Sphäre niemals und unter keinen Umständen zu überschreiten vermag.« Auch als Transzendentalismus oder als Transzendentalphilosophie wird der Kritizismus in diesem Sinne bezeichnet. In etwas anderer Richtung bekennt sich Windelband zum Kritizismus, wenn er der genetischen die kritische Methode entgegensetzt und von dieser erklärt, dass sie die Aufgabe habe, die Geltung der Axiome, der allgemeinsten Voraussetzungen von Wissenschaft, Moral und ästhetischer Beurteilung darzutun. Diese Geltung lasse sich nur teleologisch erweisen, indem gezeigt werde, dass nur bei solcher Annahme gewisse Ideale auf den genannten Gebieten erreichbar seien. Die genetische Methode ist aber im wesentlichen die vom Empirismus empfohlene und durchgeführte. So betont auch K. Lasswitz, dass die Erkenntnis im Sinne des Kritizismus nicht etwa ein subjektiver Vorgang sei, der sich bloss im Bewusstsein des einzelnen Menschen abspielte, sondern vielmehr »die gesetzliche Grundlage dessen, was allen Einzelwesen gemeinsam ist, d. h. die Bedingung aller Gestaltung der Erfahrung« »Sinnlichkeit und Verstand bestimmen Beschaffenheit und Ordnung der Dinge.« Und wenn früher Schelling und Schopenhauer den erkenntnistheoretischen Grundsatz aussprachen, dass Subjekt und

Objekt Wechselbegriffe seien und kein Objekt ohne ein Subjekt gedacht werden könne, so gaben sie damit ebenfalls einer kritizistischen, transzendentalphilosophischen Überzeugung einen kurzen zusammenfassenden Ausdruck. Dieser fundamentale Gedanke beherrscht in mannigfaltigen Variationen die gesamte moderne Erkenntnistheorie, sofern sie nicht einen rein empiristischen Charakter trägt.

8. Fragen wir am Schluss dieser Übersicht, welche von den streitenden Parteien recht habe! Da ergibt sich zunächst, dass der Empirismus eine ganz andere Problemstellung zum Ausgangspunkt nimmt, als der Rationalismus und der Kritizismus. Dort soll im Geiste einer geschichtlichen, psychologischen, genetischen Betrachtung gezeigt werden, wie unsere Erkenntnis tatsächlich entstanden ist und sich entwickelt. Ursprung bedeutet also für den Empirismus soviel als: zeitlich erster Charakter einer werdenden Erkenntnis. Rationalismus und Kritizismus dagegen bemühen sich um eine Analyse des fertigen, gegebenen, gewordenen Wissens und verstehen demgemäss unter Ursprung das logisch Primäre, die für erreichte oder erreicht gedachte Erkenntnis geltenden Voraussetzungen. Aus dieser Unterscheidung von an sich gleich berechtigten Aufgaben [1]) geht sofort hervor, dass der Gegensatz der besprochenen Richtungen im Prinzip nur ein scheinbarer ist, dass sie vielmehr sehr wohl nebeneinander bestehen können, und dass auch der Kritizismus die besondere historische Untersuchung des Erkenntnisprozesses weder überflüssig noch unmöglich gemacht hat. Die entscheidende Bedeutung der Erfahrung in diesem Entwickelungsgange hat der Empirismus mit unbestreitbarem Rechte hervorgehoben. Gewiss setzt alle Erkenntnis erst mit der Erfahrung ein, gewiss sind bei der Bildung unserer Begriffe empirische Faktoren durchweg beteiligt gewesen, gewiss wirken diese zugleich auf den Fort-

1) Göring hat gegen diese von Riehl betonte Unterscheidung polemisiert. Es sei darum zur Verdeutlichung bemerkt, dass der Chemiker, der einen gegebenen Stoff analysiert, in der gleichen Lage ist, wie der Rationalist bezw. Kritizist. Wie und woher die Elemente, die er darin findet, in die Verbindung hineingekommen sind, vermag er nicht anzugeben. Diese tatsächliche Entstehung einer Verbindung kann aber, wie z. B. für den Geologen, von Interesse sein, und deren Schilderung gleicht der Tätigkeit des Empiristen.

schritt unseres Wissens beständig ergänzend, verallgemeinernd und modifizierend ein. Aber die Schilderung der tatsächlichen, im Seelenleben des Erkennenden sich vollziehenden Akte und Änderungen ist eine psychologische, keine erkenntnistheoretische Aufgabe, und es darf dabei nicht vergessen werden, geistige Anlagen, angeborene und erworbene Dispositionen heranzuziehen und zu verwerten. Wenn der Empirismus jedoch auch für das fertige Wissen die überragende oder gar ausschliessliche Bedeutung des darin etwa enthaltenen empirischen Faktors dartut, so ist ihm dies bisher nicht gelungen und wird ihm aller Voraussicht nach auch nicht gelingen. Der Rationalismus bleibt dem gegenüber im Recht, wenn er an der erreichten Erkenntnis das rationale Moment in den Vordergrund stellt, wenn er die Erfahrung für die Formalwissenschaften als logische Bedingung ablehnt, Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in einem von der Erfahrung unabhängigen Faktor begründet sieht und Realitäten nur mit Hilfe des Denkens gesetzt und bestimmt werden lässt. Von diesem Gesichtspunkt aus ist der Kritizismus nichts anderes als ein verbesserter und eingeschränkter Rationalismus, der namentlich die Unersetzlichkeit und Unentbehrlichkeit der Erfahrung für alle Wirklichkeitserkenntnis betont, damit die rationale Metaphysik aufhebt und zugleich nicht nur dem Verstande, sondern auch der Sinnlichkeit *a priori* gegebene, d. h. unabhängig von der Erfahrung (obgleich nicht vor ihr) wirksame »Formen« zuteilt.

9. Bei dieser Auffassung kann ein Kampf der Richtungen offenbar nur entstehen, wenn sie ihre eigentlichen Aufgaben verkennen und sich auf den Boden der anderen begeben, oder wenn sie ihr besonderes Problem für das einzig mögliche halten und jede andere Fragestellung ablehnen. In der Tat hat der Rationalismus durch seine Lehre von den angeborenen Ideen und Grundsätzen sich in die historisch-psychologische Untersuchung eingemischt und eine Abwehr von seiten des Empirismus herausgefordert. Selbst der kantische Kritizismus ist nicht frei von dieser Verfehlung seines besonderen Ziels, wenn er die Anschauungs- und Denkformen im Gemüt bereit liegen lässt und wiederholt seinen Ausführungen eine psychologische Färbung und Richtung gibt. Andererseits hat der Empirismus nicht selten gemeint, seine Fragestellung und Lösung für die

allein mögliche oder berechtigte halten zu sollen und dadurch der rationalistischen bezw. kritizistischen Denkweise natürlichen Anlass geboten, ihn in seine Schranken zurückzuweisen. Von hier aus begreift es sich, dass der Empirismus seinerseits Probleme behandelt hat, die seiner Kompetenz von vornherein entzogen waren, dass er die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit bestimmter, etwa der mathematischen, Wahrheiten gänzlich geleugnet oder vergebliche Anstrengungen gemacht hat, sie von seinen Prinzipien aus zu erklären, und dass ihm alle Realität als ein illegitimes Produkt einer spekulativen Phantasie erschienen ist, die in ernsthafter Wissenschaft nicht mitreden dürfe. Der Streit zwischen den Richtungen hört auf, sobald man derartige Grenzüberschreitungen vermeidet und zum klaren Bewusstsein der eigentümlichen Aufgaben einer psychogenetischen Untersuchung und einer logischen Zergliederung gelangt. Und erkenntnistheoretisch wird der Transzendentalismus als gereinigter und gemässigter Rationalismus bei allen Wandlungen im einzelnen die massgebende Auffassung sein und bleiben.

Literatur:

C. Göring: System der kritischen Philosophie, 2 Bde. 1874—1875 (unvollendet, der Verf. vereinigt empiristische und kritizistische Tendenzen).
A. Meinong: Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, 1906.
F. Maugé: *Le rationalisme comme hypothèse méthodologique*, 1909.

Anmerkung: Unter Rationalismus versteht man im weiteren Sinne die ausschliessliche Anerkennung des von der Vernunft Zugelassenen oder mit dem Verstande Bewiesenen. Wer an den Dogmen einer kirchlichen Gemeinschaft eine Kritik übt, deren einziger Massstab die Vernünftigkeit, die Demonstrierbarkeit ist, wird in dieser Bedeutung des Wortes Rationalist genannt. Als Supranaturalismus oder Irrationalismus bezeichnet man die im Gegensatz dazu stehende Annahme übervernünftiger, von dem natürlichen Lichte des menschlichen Erkenntnisvermögens nicht aufzuklärender Realitäten vermöge einer besonderen Funktion, die man Glauben oder Ahnung oder Intuition nennt, oder einer gleichfalls über unser Verstehen erhabenen Erkenntnisquelle, der Offenbarung.

§ 16. Dogmatismus, Skeptizismus, Positivismus und Kritizismus.

1. Eine zweite grosse prinzipielle Frage, die aller Erkenntnis gegenüber aufgeworfen wird, ist die ihrer Geltung. Wenn wir Sätze, wie: Wasserstoff hat das Atomgewicht 1; im Jahre 1788 erschien Kants Kritik der praktischen Vernunft; die Seele ist ein einfaches, unvergängliches Wesen; über das Moralische entscheidet nur die Gesinnung — vergleichen, so lässt sich aus ihrer kategorischen Form gar nicht ersehen, ob sie sämtlich auf gleicher Stufe der Geltung stehen oder überhaupt nur einige von ihnen den Titel von Erkenntnissen verdienen. Schon im vorigen § 15 lernten wir als höchste Stufe, als idealen Charakter einer Erkenntnis betrachten, dass sie allgemeingültig und notwendig ist. Aber dort handelte es sich nur um die Frage, welcher der beiden Faktoren, der apriorische oder der aposteriorische, für die Erreichung des letzten Zieles in Anspruch zu nehmen sei. Hier dagegen soll die Geltung schlechthin zum Problem werden. Inwieweit, d. h. innerhalb welcher Grenzen lässt sich eine Erkenntnis gewinnen und in welchem Sinn ist sie überhaupt erreichbar? Besteht ein Zusammenhang zwischen den Gebieten, auf denen wir uns erkennend betätigen, und der Geltung, die wir für unsere Erkenntnis dabei erlangen können? Dürfen wir annehmen, dass unser forschender Geist die Wahrheit finden kann, oder ist sie für uns ein Bild von Saïs, ewig verschleiert, dem Zweifel preisgegeben? Trifft das geistreiche Gemälde von Sascha Schneider, das uns den Kampf um die Wahrheit schildert und dabei diese selbst als eine in Wolken gehüllte Frauengestalt vorführt, die nur um so dichter verdeckt wird, je mehr und je länger bereits um sie gestritten, nach Erschliessung ihres geheimen Wesens gestrebt wurde, das Richtige? Die grundlegende Bedeutung derartiger Fragen macht es begreiflich, dass sie geradezu auch das Problem einer Erkenntnistheorie als Wissenschaft aufrollen, deren Recht und Sinn mit der, wenn auch begrenzten, Möglichkeit einer Erkenntnis, ihres Gegenstandes, steht und fällt.

2. Der Name *δογματικοί*, Dogmatiker, begegnet uns schon in der griechischen Philosophie, indem die Skeptiker alle Philosophen, die die Richtigkeit gewisser Ansichten vertraten, mochten sie nun auf

dem Gebiet der Logik, der Physik oder der Ethik behauptet werden, mit diesem Namen belegten. Eine speziellere erkenntnistheoretische Bedeutung erhielt er sodann durch Kant, der als dogmatisch eine Lehre bezeichnet, die einer erkenntnistheoretischen Voruntersuchung über den Grad der Gewissheit oder die Grenzen der Gültigkeit ihrer Annahmen entbehrt. In diesem allgemeinen Sinne dogmatisch ist freilich auch jede einzelwissenschaftliche Untersuchung. Man pflegt hier nur eine speziellere, gewissermassen technische Kritik zu verlangen, die uns z. B. über die Wahrscheinlichkeit eines historischen Ergebnisses oder über die Fehlergrenzen einer experimentellen Beobachtungsreihe belehrt. Von der erkenntnistheoretischen Prüfung kann hier abgesehen werden, weil sie ein- für allemal durch allgemeine Überlegungen für den Umkreis der Einzelwissenschaften geleistet sein kann, und weil da, wo sich die Forschung innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung bewegt, besondere Schwierigkeiten erkenntnistheoretischer Art kaum aufzutreten Gelegenheit haben. Darum pflegt man von einem Dogmatismus nur in der Philosophie zu reden und insbesondere die Richtungen darunter zu befassen, welche eine Grenzlinie zwischen Erfahrungserkenntnis und Angaben über transzendente Objekte nicht zu ziehen für nötig halten. Für den Dogmatismus gibt es daher überhaupt keine Grenzen des Wissens. Er ist die unbesonnenste und zugleich stolzeste, die positivste und zugleich naivste Auffassung von der Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens. Daher verbindet er sich auch vorzugsweise mit dem Rationalismus und lässt die Grenzen des Erkennens mit denen des Denkens zusammenfallen. So finden wir gerade unter den Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts die typischen Dogmatiker. Der konsequenteste von ihnen allen ist Spinoza, der ohne eine genauere erkenntnistheoretische Rechtfertigung seines deduktiven Verfahrens gleich mit einer ganzen Anzahl von Definitionen und Axiomen grösster Tragweite auf den Plan tritt.

3. Ein Dogmatismus im spezifischen Sinne des Wortes lässt sich auch schon im Altertum antreffen, denn Platon und Aristoteles haben ebensowenig wie die Rationalisten des 17. Jahrhunderts Metaphysik und Wissenschaft prinzipiell voneinander geschieden. Aber hier war der Dogmatismus durch den Mangel einzelwissenschaftlicher Forschung bedingt. Noch hob sich nicht die Allgemein-

gültigkeit einer Aussage über Erfahrbares von den mehr oder weniger unsicheren Vermutungen über das Transzendente ab. Auf das Problem der Grenzen der Erkenntnis ist man deshalb auch erst gestossen, als man die bunten und widersprechenden Versuche einer Metaphysik dem stetigen, Anerkennung erzwingenden Fortschritt mathematischer und naturwissenschaftlicher Untersuchung gegenüberzustellen in der Lage war. Auch der Empirismus trägt zunächst dogmatische Züge, indem er ohne tiefere Prüfung aus der Bestimmung der Erfahrung als einziger Quelle unserer Erkenntnis die Forderung ihrer Beschränkung auf das Erfahrbare ableitet oder gar mit gleicher Unbefangenheit wie der Rationalismus die Grenzen zwischen dem Immanenten und Transzendenten verwischt. Noch bei Locke sehen wir diese Unklarheit über die Kompetenz des Empirismus sich deutlich geltend machen. Erst bei Hume bricht sich die Überzeugung Bahn, dass wissenschaftliche Aussagen und metaphysische Ansichten überhaupt nicht auf eine Stufe miteinander gestellt werden dürfen, und dass der Empirismus zugleich den Positivismus als seine natürliche Ergänzung fordert. Nach der umfassenden Kritik der dogmatischen Richtung durch Kant ist ein eigentlicher Dogmatismus nicht mehr aufgetreten, wenn man von Materialisten des 19. Jahrh. absieht, die in der Erkenntnistheorie instinktiv ihre grösste Feindin erblicken und sie daher für gänzlich überflüssig erklären. So darf dem Dogmatismus als pseudo-erkenntnistheoretischer Richtung nur noch eine historische Bedeutung beigelegt werden.

4. Im Gegensatz zu den Dogmatikern nannten sich die Skeptiker (von *σκέπτεσθαι* überlegen) auch *ἐφεκτικοί* (Zurückhaltende sc. mit dem Urteil) und *ἀπορητικοί* (Zweifelnde) und hiess man sie *consideratores* und *quaesitores*, die über den Zustand des Fragens und Abwägens nie hinauskommen. Kennt der Dogmatismus keine Grenzen des Wissens, so bestehen dagegen für den Skeptizismus im Prinzip keine Grenzen des Nichtwissens. Der absolute Skeptizismus behauptet, nichts behaupten zu können, und kann deshalb nicht einmal mit Sokrates sagen, er wisse, dass er nichts wisse, weil es ihm als eine unberechtigte Anmassung erscheint, überhaupt etwas wissen zu wollen. Unter den mancherlei Gründen, die der Skeptizismus für seinen Standpunkt beigebracht hat, ragen zwei hervor, ein relativistischer und ein subjektivistischer.

Nach jenem ist alle unsere Erkenntnis relativ, d. h. abhängig von den zufälligen einzelnen Umständen, unter denen sie stattfand, und daher, wenn überhaupt, nur für bestimmte Orte oder Zeiten oder sonstige Verhältnisse gültig. Der Subjektivismus betont die Beteiligung des erkennenden Subjekts an dem Zustandekommen jeder Erkenntnis. Was ich finde und behaupte, braucht nicht auch ein anderer anzuerkennen, die Wahrheit ist daher eine ganz individuelle Angelegenheit. Daneben wird noch auf die Schwierigkeiten hingewiesen die den Hauptquellen aller Erkenntnis, der Wahrnehmung und dem Denken anhaften. Die Schwäche und Unvollkommenheit der Sinne macht eine zuverlässige Wahrnehmung unmöglich. Will man sich aber auf das Denken stützen, so gerät man in eine endlose Reihe von Voraussetzungen hinein, die nur mit einer willkürlichen Behauptung oder Annahme abgebrochen werden kann. So lässt sich zu jedem Satze sein konträres oder kontradiktorisches Gegenteil aussprechen.

5. Ihre glänzendste Entwickelung hat diese Denkrichtung im Altertum gefunden. Es hängt das einerseits mit der durch die öffentlichen Zustände begünstigten Neigung zu dialektischen Künsten, andererseits damit zusammen, dass eine wissenschaftliche Forschung im strengeren Sinne des Wortes den Skeptizismus noch nicht zu einem erfolglosen Spiel herabdrückte. Schon bei den Sophisten scheinen sich Relativismus und Subjektivismus einzustellen. Protagoras verkündet: aller Dinge Mass ist der Mensch, der seienden, dass sie sind, und der nicht seienden, dass sie nicht sind. Gorgias (um 430) hat drei Thesen zu beweisen versucht: dass nichts sei, dass, wenn etwas wäre, es sich nicht erkennen liesse, und dass, selbst wenn es erkennbar wäre, eine Mitteilung der Erkenntnis unmöglich wäre. Aber vielleicht waren diese Behauptungen mehr polemischer oder gar positivistischer Natur. Eine eigentliche skeptische Schule tritt erst seit dem 4. Jahrh. auf. Pyrrhon (um 320) begründet die sog. ältere oder pyrrhonische Skepsis, indem er die Unzugänglichkeit (*ἀκαταληψία*) der Dinge für unsere Erkenntnis behauptet und als die sich daraus ergebende Aufgabe die Zurückhaltung (*ἐποχή*) im Urteil betrachtet. Nur dann könne man sich die volle Gemütsruhe (*ἀταραξία*) bewahren (vgl. § 9, 4). Timon (um 290) hat sich in Spottgedichten (*Σίλλοι*, daher Sillograph genannt) gegen die Philosophen gewandt, die eine Erkenntnis er-

langt zu haben meinten. Weniger radikal verfuhr man in der akademischen oder mittleren Skepsis, die in die platonische Akademie durch Arkesilaus (um 275) eingeführt wurde. Zwar kann man nach ihm nichts wissen, aber Wahrscheinlichkeit wenigstens ist erreichbar. Der Hauptvertreter dieser Anschauung war Karneades (213—129), der ein Kriterium der Wahrheit ebenso wie die Möglichkeit einer Beweisführung bestreitet und dafür drei Grade der Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης*) unterscheidet: eine von selbst einleuchtende, einer Vorstellung für sich selbst zukommende; eine zugleich auf der Widerspruchslosigkeit mit anderen Vorstellungen beruhende und eine dazu noch durch eine vollständige (vielleicht empirisch zu denkende) Prüfung bewährte Wahrscheinlichkeit. Die dritte und letzte skeptische Schule, die jüngere genannt, ist eine Erneuerung der pyrrhonischen und wird von Aenesidemus (1. Jahrh. v. Chr.) gestiftet, der zehn Gründe (*τρόποι*) für den skeptischen Standpunkt formulierte. Agrippa (1. Jahrh. n. Chr.) stellte fünf derartige Gründe auf, die später auf zwei reduziert wurden. Der Hauptschriftsteller der ganzen Richtung im Altertum ist der Arzt Sextus Empiricus (2. Jahrh. n. Chr.), dessen Werke[1]) die wichtigste Grundlage für unsere Kenntnis des antiken Skeptizismus bilden. Hier wird ausdrücklich erklärt, dass die Skeptiker nicht an den Sinnesinhalten, sondern nur an der Wahrheit der Behauptungen über das Wesen der in ihnen erscheinenden Dinge (des Unerfahrbaren, der *ἄδηλα*, der *νοούμενα*) zweifeln. So ist die Theorie der Skeptiker ein Phänomenalismus.

6. In der Neuzeit findet sich der Skeptizismus fast ausschliesslich bei französischen Philosophen. Da haben wir Montaigne († 1592), der den Relativismus insbesondere auch für die Moral geltend machte, ferner Charron und Bayle, die beide durch die skeptische Bestreitung jeder Gewissheit auf dem Gebiete theoretischer Erkenntnis für den religiösen Glauben Raum zu gewinnen suchten. Seitdem ist von theologischer Seite vielfach versucht worden, den Unterschied zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und religiösem Glauben aufzuheben oder wenigstens diejenigen Punkte innerhalb

[1]) *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* (*Pyrrhoneae institutiones*) und *Πρὸς μαθηματικούς* (*Contra mathematicos*), worunter fünf Bücher gegen die Dogmatiker« gerichtet sind.

einer wissenschaftlichen Anschauung, die sich mit traditionellen Religionsvorstellungen nicht in Einklang bringen lassen, als zweifelhaft und bestreitbar nachzuweisen. Wenn man ferner Hume seinen eigenen Ausführungen gemäss als Skeptiker bezeichnet, so darf man nicht übersehen, dass sich seine Skepsis nur gegen die eigentlichen Vernunfterkenntnisse richtet, dass er dagegen die Tatsachen des Lebens und der Erfahrung in ihrer Überzeugungskraft durchaus nicht abzuschwächen unternimmt. Im Jahre 1792 erschien der »*Aenesidemus*«, als dessen Verfasser sich später G. E. Schulze († 1833) erwies. Der in dieser Schrift vertretene Skeptizismus wendet sich nur gegen die kritische Philosophie von Kant und von C. L. Reinhold und hat eine weitere Ausbildung nicht erfahren. So ist der Skeptizismus als erkenntnistheoretische Richtung ausgestorben, und nur noch zu bestimmten Zwecken oder gelegentlich bedient man sich seines Verfahrens, um zu verhüten, dass gar zu dogmatisch gedacht werde oder dass die Bäume der Erkenntnis in den Himmel wachsen.

7. Unzweifelhaft ist ein radikaler Skeptizismus nur dann konsequent durchführbar, wenn man sich überhaupt eines Urteils oder einer Behauptung enthält. Denn auch die Ansicht, dass man nichts wissen könne, und ihre Begründung ist im Sinne einer radikalen Skepsis eine dogmatische zu nennen. Wer nichts für beweisbar hält, kann auch nicht beweisen wollen, dass man nichts zu wissen im stande sei. Der Skeptizismus hebt sich daher als absoluter Standpunkt selbst auf. Dagegen kann er — und das ist sein unbestreitbarer Vorzug vor dem Dogmatismus — als Methode einen bedeutenden Wert für alle wissenschaftliche Untersuchung beanspruchen. Denn nicht jeder Einfall oder jede zufällige Beobachtung trägt schon die Gewähr in sich, ein bleibendes oder allgemeingültiges Ergebnis der Forschung zu sein. Daher ist der akademische Zweifel, wie sich Hume ausdrückte, die notwendige Begleitung eines unbestechlichen Wahrheitseifers. Er führt zu vielseitiger Variation der Bedingungen, zu wiederholten Überlegungen, zu unausgesetzter Prüfung. So bildet der Skeptizismus eine wichtige Disziplin für jeden Forscher. Insbesondere werden sich diese methodischen Vorteile des skeptischen Verhaltens in einer Metaphysik fruchtbar erweisen, indem sie das Gewicht der Gründe abschätzen lehren und damit zugleich die Begriffe und Anschauungen innerhalb dieses Gebietes auf ihren wahren

Wert zurückführen lassen. Endlich aber lässt sich der Unterschied zwischen einer theoretischen Annahme und einem praktischen Einstehen für die Richtigkeit oder Wahrheit seiner Behauptungen durch eine skeptische Betrachtung dartun. Dass alle theoretische Gewissheit im letzten Grunde nicht unbezweifelbar ist und dass daher der eigentliche Schwerpunkt aller unserer Überzeugungen in der Sphäre des Wollens und Handelns liegt, diese Einsicht ergibt sich bei dem fortgesetzten Versuche alle Erkenntnis in Zweifel zu ziehen. In naher Verwandtschaft mit dieser Auffassung steht der gegenwärtig in England und Amerika (namentlich durch F. C. S. Schiller, W. James, J. Dewey u. a.) vertretene Progmatismus, der eine Wahrheit lediglich nach ihren Konsequenzen, nach ihrem Wert für die Erkenntnis und das Leben beurteilt und alle Prinzipien *a priori*, alle selbstevidenten oder notwendigen Wahrheiten in Postulate umdeutet, die auf Grund ihrer erprobten Nützlichkeit unbestritten gelten. Sicherlich wird damit eine Methode wissenschaftlicher Erkenntnis, die Verifikation von Annahmen, Hypothesen, Ansätzen durch die Erfahrung oder durch Folgerungen, und ein Prüfungsmittel für Glaubensansichten, die Brauchbarkeit für das Leben, richtig bezeichnet. Aber dass alle Wahrheiten nur auf diese Weise zu begründen seien, ist eine zu weitgehende Behauptung. Weder lässt sich die Richtigkeit, d. h. die Übereinstimmung eines Urteils mit dem in ihm ausgesagten Sachverhalt, noch die (logische oder formale) Wahrheit, d. h. die Übereinstimmung eines Urteils mit sich selbst und anderen Urteilen, nach der Lehre der Pragmatisten zureichend erklären.

8. Sind Dogmatismus und Skeptizismus diametral entgegengesetzte, so sind Positivismus und Kritizismus nächstverwandte Richtungen. Beide sind einig in der Behauptung von Grenzen für das Wissen und für das Nichtwissen, und beide halten sich bei dieser Grenzbestimmung an die Tatsache der Wissenschaft. Nicht Wissen zu schaffen oder möglich zu machen, sondern gegebene Erkenntnis zu begreifen und die Frage nach der Geltung durch genauere Bestimmung des Gebietes, auf dem sie besteht, zu beantworten — das ist die bescheidenere, aber zugleich besonnenere Auffassung der neuen Richtungen. Sie nehmen also beide eine vermittelnde Haltung ein. Die charakteristischen Merkmale des Positivismus er-

geben sich aus seiner Stellung zu den Einzelwissenschaften. Ein Wissen besteht nach ihm in genau der Art und dem Umfange, wie die »positiven« Wissenschaften, Mathematik, Physik u. dergl., es ausgebildet haben und vertreten. Damit ist für die Philosophie auf eine besondere Methode, ja auf ein eigentümliches Gebiet Verzicht geleistet. Ihre einzige Aufgabe ist, die Einzelwissenschaften zu fördern, und, was als Vorbedingung dafür gelten darf, zu verstehen, in ihren Aufbau und Zusammenhang, in ihr Verfahren und Ziel einen Einblick zu gewinnen. Organisation des wissenschaftlichen Betriebs könnte man kurz diese Bestimmung der Philosophie nennen. So wird die Philosophie wissenschaftlich und die Wissenschaft philosophisch, die Zersplitterung unschädlich gemacht und das Allgemeine in den Dienst des Besonderen gestellt.

9. Es ist begreiflich, dass sich der Positivismus im engeren Sinne nur zu einer Zeit entwickeln konnte, wo die Trennung der Philosophie von den Einzelwissenschaften vollzogen war. In Frankreich und England finden wir seine Vorbereitung im 18. Jahrh. Der grosse Mathematiker d'Alembert, der Geschichtsphilosoph Turgot bezeichnen dort den Beginn einer positivistischen Denkweise. In das 19. Jahrh. leitet hinüber der geistreiche Schüler d'Alembert's und Lehrer Comte's, der Sozialist Saint-Simon, der bereits gewisse Grundgedanken des positivistischen Systems verkündete. Zur vollständigen Ausgestaltung dieses Systems ist es aber erst bei Auguste Comte (1798—1857) gekommen, der nicht nur die alte Idee der Enzyklopädisten, dass man die Wissenschaften einheitlich zusammenfassen müsse, mit einem schon von seinen Vorgängern aufgestellten Gesetz der drei Stadien des erkennenden Geistes verband, sondern auch durch die Begründung der Soziologie im Geiste einer exakten Disziplin den prinzipiellen Abschluss in dem System der Wissenschaften herbeizuführen suchte. Als fundamentale Wissenschaften, die alle anderen begründen, erscheinen Comte Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Soziologie, in denen der positive Geist um so mehr zur Herrschaft gelangt ist, je tiefer sie in der hier aufgestellten Stufenreihe stehen. Die theologische, d. h. animistische, anthropomorphistische Phase des Erkennens, die hinter allen Erscheinungen menschenähnliche Wesen, Götter sieht, geht durch die Vermittlung des metaphysischen Stadiums, das

abstrakte Ursachen und Kräfte, wie Lebenskraft oder Seele annimmt, in das positive über, in dem man sich damit begnügt, Gesetze zu finden, und alle Spekulation über das Wesen der Dinge und die letzten Prinzipien aufgibt. Die Philosophie hat nach dieser Auffassung nur die formale Aufgabe einer Beförderung der allgemeinen Herrschaft des positiven Geistes in allen Wissenschaften (vgl. § 4, 6; 12, 5). Die bedeutendsten Anhänger Comtes waren Littré (*A. C. et la philosophie positive*, 3 éd. 1877) in Frankreich, G. H. Lewes in England, der sich jedoch später von dem strengen Positivismus entfernte.

10. Der Tendenz nach ist eine positivistische Denkweise in England seit Fr. Bacon vorhanden. Die Wissenschaften zu organisieren, durch eine zweckmässige Forschungsmethode und ein umfassendes, ihre Aufgaben vollständig darstellendes System ihren Betrieb zu fördern ist das offenbare Ziel seiner Bemühungen. Aber auf eine selbständige Untersuchung des Erkenntnisvermögens und eine Kritik seiner Leistungen haben Locke, Berkeley und vor allen Hume nicht verzichtet. Man kann den letztgenannten Denker darum nur insofern einen Positivisten nennen, als er jeder Transzendenz entgegentritt. Darin liegt jedoch vielmehr ein Hinweis auf seinen Wirklichkeitsstandpunkt, als auf einen Positivismus in unserem Sinne. Dieser ist viel eher durch J. St. Mill (*A. Comte and Positivisme*, 2. ed. 1866, deutsch 1874), den Freund und Verehrer Comte's, vertreten worden, dessen Logik in erster Linie eine wissenschaftliche Methodenlehre sein will (vgl. § 6, 4). Auch Spencer, dessen System der Wissenschaften demjenigen von Comte verwandt ist und dessen Agnostizismus gegen eine positive Metaphysik die Unerkennbarkeit des Absoluten geltend macht, ist nur mit Vorbehalt für den Positivismus zu reklamieren. Denn sein »System der synthetischen Philosophie« und darunter namentlich der erste, die Prinzipienlehre enthaltende Teil (*First Principles* 6. ed. 1899, deutsch von Carus, 1901) trägt so entschieden die Züge einer die Einzelwissenschaften überragenden, begründenden und ergänzenden Philosophie an sich, dass von einem Aufgehen in die positiven Disziplinen, von blosser Organisation nicht gut gesprochen werden kann. Das gleiche gilt für verwandte Strömungen in Deutschland. Der »Empiriokritizismus« von Rich. Avenarius († 1896), die »Wirklichkeitsphilosophie« von E. Dühring, der »Positivismus« von Laas, der »Kritizismus«

von Riehl, die »immanente Philosophie« von Schuppe, Kauffmann u. a., der »Neukantianismus« von Cohen, Natorp, Lasswitz u. a. — alle diese dem Positivismus hinsichtlich der Frage nach dem Recht einer Metaphysik als Wissenschaft nahestehenden Richtungen scheiden sich doch insofern erheblich von seiner eigentlichen, in Comte ausgeprägten Anschauungsweise, als sie der Philosophie eine besondere, von den Einzelwissenschaften verschiedene Aufgabe zuweisen und diese vornehmlich in der Erkenntnistheorie erblicken.

11. Damit ist bereits ein wesentliches Merkmal der anderen zwischen Dogmatismus und Skeptizismus vermittelnden Richtung, des Kritizismus bestimmt. Er gibt die Philosophie nicht einfach an die positiven, einzelnen Wissenschaften preis, sondern reserviert ihr eine bleibende Daseinsberechtigung, indem er eine Prüfung der Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens fordert und damit zugleich ein kritisches Verhalten gegenüber den Voraussetzungen und der Betriebsweise der besonderen Disziplinen ermöglicht. Aber auch die Metaphysik erlangt von diesem Standpunkt aus wieder eine Bedeutung. Nicht als ob die alte dogmatische Lehre dieses Namens wieder zugelassen werden soll! Aber in anderem Sinne, im Anschluss an die einzelwissenschaftliche Forschung als deren Ergänzung und provisorische Vollendung oder als kritische Erörterung der Versuche, über die letzten Fragen des nach Erkenntnis verlangenden Geistes eine Aufklärung zu gewinnen, ist auch dann noch eine unverächtliche und unersetzliche metaphysische Arbeit denkbar, wenn Exaktheit, Gewissheit, Allgemeingültigkeit bei derartigen Bestrebungen von vorn herein aufgegeben werden müssen. So verbindet sich denn diese Anerkennung der Metaphysik mit einer genauen Abwägung der Gewissheitsgrade, die für unsere wissenschaftliche Untersuchung erreichbar sind, und mit einer Abgrenzung der Gebiete, auf denen prinzipiell der eine oder der andere Grad erzielt werden kann. Von diesem Gesichtspunkt aus zeigt sich alsbald, dass eine scharfe Trennungslinie zwischen »positiver« Wissenschaft und Metaphysik gar nicht besteht, dass jene sehr viele »metaphysische« Einschlüsse enthält, die trotz der energischsten antimetaphysischen Bemühungen nicht auszuscheiden sind. Ist für den Positivismus alle Wissenschaft nur auf Gesetze gerichtet und nur für deren Aufstellung bestimmt, so

ist dagegen der Kritizismus in der Lage, nachzuweisen, dass es ausser Gesetzen noch mancherlei anderes Wissenswerte gibt, und dass Hypothesen über Elemente und Beschaffenheiten, über Vergangenes und Zukünftiges, über Ursachen und Kräfte nicht nur den metaphysischen Trieb befriedigen, sondern auch dem einzelwissenschaftlichen Fortschritt zu Gute kommen.

12. Diesen Kritizismus haben eingeleitet Locke und Hume, insofern beide die Bedingungen und Formen, Grenzen und Gewissheitsgrade der Erkenntnis einem besonderen Studium, wenn auch in vorwiegend psychologischer Richtung, unterzogen haben. Sein eigentlicher Begründer ist wiederum Kant, der die alte rationale, dogmatische Metaphysik durch eine einschneidende Kritik zersetzte, ohne damit ihre Gedanken oder auch nur die Idee einer Wissenschaft dieses Namens gänzlich aufzuheben. Nicht nur mündet bei ihm die Ethik in eine Lehre von Postulaten der praktischen Vernunft, die zu den Glaubensobjekten der alten Aufklärungsphilosophie einen neuen Zugang fand, er kennt auch eine Metaphysik als Naturanlage und Wissenschaft, als angeborenes und innerhalb der Grenzen menschlicher Vernunft zu befriedigendes Bedürfnis. Und so regte sich denn gerade in seinem Namen die Metaphysik von neuem und feierte bei den »Idealisten« J. G. Fichte, Schelling und Hegel ebenso wie bei den »Realisten« Herbart und Schopenhauer ihre glänzende Auferstehung. Seit der Mitte des 19. Jahrh. beginnen Fechner u. a. jene induktive Metaphysik auszubilden, deren Charakter wir früher (§ 4, 7 ff.) geschildert haben. Aber auch Denker, die Kant näher stehen, wie Liebmann, halten an der Berechtigung einer solchen Disziplin fest. Er erklärt: »Auf den Inhalt unseres Bewusstseins beschränkt, können wir, deren Wissen als hellbeleuchtete Insel aus tiefer Nacht hervortaucht, über jenes grosse Unbekannte, jenes ausserhalb und jenseits des menschlichen Bewusstseins Gelegene weder positive, noch negative Prädikate mit kategorischer Bestimmtheit aufstellen. Ansichten freilich, Vermutungen, Meinungen, Hypothesen oder auch Glaubenssätze darüber gibt es genug. Und diese Hypothesen, die innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft gelegen sind, fordern unsern Verstand zu ernsthafter Prüfung heraus; sie können untereinander verglichen, auf ihre Glaubhaftigkeit untersucht und an den Tatsachen der äusseren und inneren Erfahrung ge-

messen werden. Dies nenne ich — kritische Metaphysik«, die sich bescheidet, »eine strenge Erörterung menschlicher Ansichten, menschlicher Hypothesen über das Wesen der Dinge zu sein. Wir halten sie fest. Sie bleibt nach wie vor eine aus tiefwurzelnden, unausrottbaren Geistesbedürfnissen hervorwachsende Gedankenarbeit und eine logische Verstandespflicht.« Auch in England ist man dem Agnostizismus neuerdings in eingehender Untersuchung entgegengetreten. Es sei nur auf J. Ward und R. Flint hingewiesen. In Frankreich ist Ch. Renouvier († 1903) der Hauptvertreter einer kritizistischen Bewegung geworden, und in Nordamerika haben sich Ladd und J. Royce um die Ausbildung einer kritischen Metaphysik bemüht.

13. Die Entscheidung hinsichtlich der vier entwickelten Richtungen haben wir z. T. schon vorweggenommen. Wir sahen, dass die radikale Skepsis sich selbst aufhebe, also nur eine Pseudotheorie sei. Die Naivität des Dogmatismus ist seit den Zeiten kritischer Reflexion unwiederbringlich dahin. Schwieriger ist es, zwischen Positivismus und Kritizismus die Wahl zu treffen. Wir machen dafür folgende Momente geltend. Zunächst ist offenbar der Positivismus die strengere und einseitigere, der Kritizismus dagegen die mildere und vielseitigere Richtung. Jener lässt nur positive Wissenschaft zu und kennt nur ein Ziel der letzteren, das Gesetz; dieser bestimmt und schätzt auch andere Aufgaben des forschenden Geistes. Damit hängt es ferner zusammen, dass für den Positivismus ein selbständiges Gebiet der Philosophie und ein kritisches Geschäft derselben gegenüber den Einzelwissenschaften nicht besteht, während der Kritizismus in der Erkenntnistheorie und -kritik sowie in einer besonnenen Metaphysik bleibende und eigenartige Interessen und Arbeitsfelder der Philosophie findet. Dort sind die Einzelwissenschaften schlechthin Norm und Grenze aller Erkenntnis, sie allein sind berufen, die Wahrheit zu erfassen; hier werden auch diese Disziplinen zum Gegenstande genauerer Prüfung und Untersuchung und wird auch deren Ergebnis als eine in die Grenzen menschlicher Fähigkeiten eingeschlossene Wahrheit bestimmt. Endlich ist der Positivismus der Standpunkt der Resignation, der auf die Befriedigung natürlicher und starker Bedürfnisse verzichtet, weil sie einem vermeintlichen Ideal des Wissens niemals soll entsprechen können. Der

Kritizismus dagegen bestreitet die Aufrichtung haarscharfer Grenzen zwischen Wissen und Nichtwissen und erlaubt eine mit kritischen Dämpfern versehene, von jeder dogmatischen Anmassung freie Entwicklung von Hypothesen und Annahmen, die eine provisorische Vollendung unserer Einsicht anbahnen. Nach dieser Charakteristik dürfen wir uns wohl für den Kritizismus entscheiden, der ohne plötzlichen Bruch mit den Gepflogenheiten und Tendenzen der Einzelwissenschaften eine metaphysische Erweiterung derselben einsetzen lässt und dadurch zugleich der Tatsache des wissenschaftlichen Verfahrens und Fortschritts besser Rechnung trägt.

Es gibt also, werden wir abschliessend sagen können, Grenzen des Wissens und Grenzen des Nichtwissens. Zwischen ihnen liegt ein weites Gebiet des mehr oder minder sicheren, des besser oder schlechter begründeten Vermutens und Meinens, das auch in die »positiven« Wissenschaften sich erstreckt und dessen Anbau und Kultur, mit rationellen Mitteln betrieben, eine für den Haushalt unserer Erkenntnis nicht zu unterschätzende Frucht abwirft. Zugleich aber hat die Philosophie als Erkenntuistheorie darüber zu wachen, dass die Achtung vor den Einzelwissenschaften nicht in eine dogmatische d. h. kritiklose Billigung ihrer Leistungen umschlage und die letzten Schleier, die die Wahrheit auch dem eindringendsten Blick menschlicher Augen entziehen, niemals übersehen werden.

Literatur:

R. Richter: Der Skeptizismus in der Philosophie, 2 Bde. 1904—1908.

A. Goedeckemeyer: Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, 1905.

E. Laas: Idealismus und Positivismus, 3 Bde. 1879—1884. (Enthält eine fortlaufende kritische Auseinandersetzung mit dem Idealismus zugunsten eines Positivismus. Der 3. Band ist speziell der Erkenntnistheorie gewidmet.)

H. Gruber: Auguste Comte, der Begründer des Positivismus, 1889. Der Positivismus vom Tode Auguste Comte's bis auf unsere Tage, 1891. (Vom konfessionell katholischen Standpunkt aus.)

A. Fouillée: *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, 1896 (sucht zu zeigen, dass sich die positive und die idealistische Philosophie [eines Descartes, Malebranche usw.] in ihren letzten Schlüssen vereinigen lassen).

J. Ward: *Naturalism and Agnosticism* 1899 (bekämpft neben den agnostischen auch die materialistischen Lehren und bildet eine spiritualistische Metaphysik aus).

R. Flint: *Agnosticism* 1903 (versteht unter Agnosticismus jede Art von Negation der Erkenntnis, gibt eine eingehende Geschichte und Kritik dieser Richtung in ihren verschiedenen Formen vom theistischen Standpunkt aus).
E. Dürr: Über die Grenzen der Gewissheit, 1903.
W. James: Der Pragmatismus. Deutsch von Jerusalem, 1908.
A. Schinz: *Anti-Pragmatisme*, 1909.
J. B. Pratt: *What is Poagmatism?* 1909.

§ 17. Wirklichkeitsstandpunkt (Konszientialismus), Realismus und Phänomenalismus.

1. Man pflegt, wie wir bereits erwähnt haben (§ 15, 6), die Wissenschaften in Formal- und in Realwissenschaften einzuteilen. Jene, zu denen Logik und Mathematik gehören, arbeiten mit selbsterzeugten Gebilden. Die Zahlen und Figuren der Mathematik werden von uns gesetzt, konstruiert und bestimmt. Innerhalb der Realwissenschaften dagegen, zu denen die Natur- und die Geisteswissenschaften zu rechnen sind, hat man es mit vorgefundenen Gegenständen zu tun. Aussenwelt, Innenwelt, geschichtliche Ereignisse sind gegebene Tatsachen, die sich irgendwie dem Bewusstsein des Erkennenden aufdrängen. Hier ist der Forscher an eine räumliche und zeitliche Ordnung in der Coexistenz und in der Sukzession der Erscheinungen gebunden, hier ist seine Erkenntnis nicht die logische Arbeit an willkürlich abgegrenzten und aufeinander bezogenen Objekten, sondern von Beschaffenheiten und Veränderungen abhängig, die jenseits seiner Machtsphäre liegen. Dieser Unterschied ergibt ein besonderes erkenntnistheoretisches Problem. Wir fragen nämlich, ob und inwieweit die Realwissenschaften berechtigt sind, über das, was von den vorgefundenen, gegebenen Tatsachen in der unmittelbaren Erfahrung hervortritt, hinauszugehen, ob sie Realitäten setzen und bestimmen dürfen, die mit der Wirklichkeit des Bewusstseins, mit den Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen, Gedanken nicht zusammenfallen. Wir fragen also nach dem Gegenstande der Realwissenschaften, nach der Möglichkeit von Realitäten. Bei den Formalwissenschaften ist die Frage nach ihren Gegenständen im allgemeinen unschwer zu beantworten. Diese entstehen nämlich durch unsere eigene Wahl und Festsetzung und enthalten darum auch nur die von uns ihnen beigelegten oder (wenn

es sich um Abstrakta aus der Erfahrung handelt) ihnen belassenen Beschaffenheiten. Die Bewusstseinserscheinungen der Wirklichkeit aber treten uns wie eine selbständige Welt entgegen, die wir nach Art und Gesetzlichkeit nur insofern kennen, als wir sie studiert und untersucht haben. Ist es erlaubt, ihnen Reales zugrunde zu legen und dieses Reale als den eigentlichen Gegenstand der Erkenntnis zu betrachten? Auf diese Frage antwortet der Wirklichkeitsstandpunkt oder Konszientialismus verneinend: für ihn ist der Gegenstand der Realwissenschaften das im Bewusstsein Gegebene, die »wirklichen« Empfindungen und Gefühle; für ihn ist somit einzige Aufgabe der Realwissenschaften, Zusammenhänge und Beziehungen zwischen diesen Elementen des vorgefundenen Tatbestandes zu ermitteln. Dagegen meint der Realismus, eigentliches Objekt dieser Wissenschaften sei nicht das Wirkliche, sondern die sich darin offenbarende Realität, eine reale Aussenwelt, eine reale Innenwelt, die realen historischen Begebenheiten. Der Phänomenalismus endlich nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein, indem er erklärt, dass es zwar ein Reales, ein Ding an sich, einen Träger jener selbstständigen Gesetzlichkeit des Vorgefundenen gebe, dass wir aber nur die Phänomene, die Bewusstseinserscheinungen erkennen können.

2. Der älteste von diesen Standpunkten ist zweifellos der Realismus. Wir alle denken realistisch von Jugend auf, d. h. nehmen an, dass die Dinge ausser uns ebenso wie wir selbst mehr sind, als das, was im Bewusstsein gerade gegeben ist, und bestimmen mit mehr oder weniger Sicherheit das Wesen dieser Realitäten. Zumeist unterscheiden wir sie nicht grundsätzlich in ihrer qualitativen Beschaffenheit von den auf sie bezogenen Bewusstseinserscheinungen, sondern betrachten die Dinge einfach als die Originale, die von unseren Empfindungen abgebildet werden. Wir halten somit die Gegenstände selbst für rot und grün, für hell und dunkel, laut und leise, rauh und glatt, süss und bitter. Diese Ansicht des naiven Realismus hat in der Bildertheorie der griechischen Philosophen, wonach unsere Sinnesorgane durch Bilder erzeugt werden, die aus Teilchen der Objekte hervorgegangen sind, ihren Ausdruck gefunden. Eine solche Annahme hing mit dem Grundsatz zusammen, dass Gleiches nur das Gleiche erkennen und bewirken könne. Es mussten darum die Vorstellungen den Dingen und diese den Vorstellungen gleichartig

sein. An dem naiven Realismus halten wir praktisch immer noch fest, obgleich er theoretisch widerlegt worden ist, sowie wir auch von Auf- und Untergang der Sonne reden, obwohl wir seit Kopernikus wissen, dass die Erde sich um die Sonne bewegt. Der Hauptgrund dafür ist wohl darin zu suchen, dass für uns im Verkehr des Lebens nur die Erscheinung, nicht aber ein davon verschiedenes, bloss denkbares Wesen in Betracht kommt. Über das, was wir sehen und hören, riechen und schmecken, lässt sich eine für die praktischen Bedürfnisse ausreichende Verständigung relativ leicht erzielen, während die wissenschaftliche oder metaphysische Bestimmung von Realitäten weder allgemein bekannt, noch völlig abgeschlossen und sichergestellt ist. Zur Orientierung in und zum Genuss an der uns umgebenden Welt ist die unserer Sprache aufgeprägte Redeweise des naiven Realismus zweifellos die bequemste und einfachste. Dieser Standpunkt wird dagegen in bezug auf die Innenwelt, unsere eigene sowohl als auch die fremde, anderen Lebewesen zugeschriebene, nicht eingenommen. Wir tragen kein Bedenken, uns einen Charakter, ein Talent, einen irgendwie gearteten Verstand u. dgl. zuzuerkennen und gehen damit über die Bewusstseinswirklichkeit weit hinaus. Wenn wir zum Ich auch den Körper, den sichtbaren und berührbaren, rechnen und diesem gegenüber, wie bei einem sonstigen Stück der Aussenwelt, naiv realistisch urteilen, so sind wir doch keineswegs geneigt, uns mit ihm zu identifizieren. Vollends ist bei einer Beseelung anderer Leiber als des unsrigen und bei einer Bestimmung geschichtlicher Tatsachen schon in der gewöhnlichen Anschauungs- und Redeweise von dem naiven, Erscheinung und Wesen für gleichartig haltenden Realismus nicht mehr zu sprechen.

3. Die Selbständigkeit des Vorgefundenen, die Eigenart des Tatsächlichen, Gegebenen ist überall der Grund für die Setzung von Realitäten. Insbesondere lassen sich für die Annahme einer realen Aussenwelt folgende Momente geltend machen:

a) Der Unterschied zwischen der Sinneswahrnehmung einerseits, der Erinnerung und Einbildung andererseits. Jene drängt sich auf, lässt sich nicht beliebig und willkürlich ändern, hat eine normalerweise sonst nicht herstellbare Stärke und Lebhaftigkeit, unterliegt in ihrem Kommen und Gehen, in ihrem Verlauf und in ihrer Verbindung mit anderen Wahrnehmungen von uns unabhängigen

Regeln und Bedingungen, ist an die Funktion der Aussenwerke unseres Körpers, der Sinnesorgane, an eine gewisse Stellung und Bewegung unserer Glieder gebunden und wird durch Umstände, wie Beleuchtung, Umgebung, Entfernung beeinflusst, welche bei der Erinnerung oder Einbildung keine Rolle spielen. Diese Eigentümlichkeit der Sinneswahrnehmung findet ihre einfache Erklärung in der Annahme von realen Gegenständen und Vorgängen, von denen wir durch unsere Sinne erfahren.

b) Die Tatsache, dass die so häufigen Wahrnehmungspausen für die Entstehung und die Beschaffenheit der Wahrnehmungen keine Bedeutung zu haben brauchen. Nach vielen Jahren der Abwesenheit kehre ich in meine alte Heimat zurück. Ich selbst bin ein ganz Anderer geworden, anders in meinem Denken, Fühlen und Wollen, aber hier grüssen mich Berg und Tal, Fluss und Wald, Haus und Hof wie sonst, als lägen nicht Jahre, sondern bloss Stunden zwischen dem Einst und dem Jetzt. In kleinerem Massstabe erleben wir solche Fälle an jedem Tage. Namentlich bildet die Nacht, der Schlaf einen derartigen Einschnitt im Ablauf unserer Wahrnehmungen. Der Konszientialist John Stuart Mill hat diesem Tatbestande dadurch Rechnung zu tragen versucht, dass er von einer beharrenden Möglichkeit (*permanent possibility*) der Wahrnehmung sprach. Aber wie es möglich ist, dass die gleiche Wahrnehmung unter Umständen wiederkehren kann, die von uns und unserer subjektiv veränderten Disposition und Stimmung der Hauptsache nach gänzlich unabhängig sind, ist ja eben das Problem, das der Realist durch die Annahme von fortbestehenden, während der Wahrnehmungspausen sich erhaltenden Dingen zu lösen sucht. Anderseits können diese Pausen auch das entgegengesetzte Resultat haben. Derselbe Ort, an dem ich noch vor kurzem bestimmte Eindrücke gewann, überrascht mich nun durch grosse Wandlungen; Brände können Altes zerstört, menschlicher Fleiss Neues errichtet haben. So wenig ich in jenen Fällen an der Konstanz, so wenig bin ich in diesen Fällen an der Umgestaltung der Wahrnehmungsbilder beteiligt. Vielmehr liegt ein selbständiges Geschehen vor, das der Realist an die Wirksamkeit realer Dinge ausserhalb seines Bewusstseins geknüpft denkt.

c) Die gesetzmässigen Beziehungen und Zusammen-

hänge zwischen den wahrgenommenen Inhalten. Die räumlichen Verhältnisse und Eigenschaften z. B., wie Entfernung und Lage, Grösse, Gestalt und Bewegung, ebenso wie die zeitlichen, als da sind Dauer und Sukzession, Geschwindigkeit und Gleichzeitigkeit, sind und bleiben etwas Gegebenes, von unserer Erwartung, unserem Wissen, unserer Erfahrung Unabhängiges. Die Ordnung der Himmelserscheinungen und der irdischen Vorgänge und Dinge können wir aus uns selbst nicht ableiten, und wir betrachten daher als deren Träger reale Gegenstände.

d) Die Möglichkeit einer Voraussage von Ereignissen. Das Zusammentreffen unserer Folgerungen aus bisher gewonnener Einsicht in den Ablauf der Wahrnehmungen mit späteren tatsächlich auftretenden, bestätigenden Beobachtungen, ohne dass wir eingegriffen haben, lässt sich am einfachsten erklären, wenn wir eine reale, selbständigen Gesetzen folgende Welt annehmen, deren Wirkungen sich erkennen und berechnen lassen.

4. Von der hierdurch nahe gelegten Setzung von Realitäten gelangt man zum kritischen Realismus, indem man sich durch besondere Erwägungen von der Unhaltbarkeit des naiven überzeugt. Ein solcher kritischer Realismus wird schon bei den Vorsokratikern angetroffen, die bereits durchweg das Wesen der Dinge im Unterschiede von ihrer Erscheinung bestimmen. Wer in Wasser, Luft oder Feuer, in dem Einen, Seienden oder in zahllosen Atomen und leerem Raum die Realität sieht, darf sicherlich nicht mehr naiver Realist genannt werden. Nur das Widerspruchslose hat Anspruch auf das Prädikat der Existenz, wie die Eleaten und nach ihnen viele Metaphysiker bis auf Bradley meinen. Die erscheinende Welt aber ist mit Widersprüchen behaftet und stellt sich somit als ein Nichtseiendes dar. Demokrit formuliert ausdrücklich das Prinzip der Subjektivität der Sinnesqualitäten, wonach die Dinge süss und bitter, warm und kalt und farbig zu sein scheinen, tatsächlich aber nur Atome und leerer Raum sind (vgl. § 7, 5). Auch Platon und Aristoteles, auch die Stoiker und Epikureer, sowie die Neuplatoniker sind kritische Realisten gewesen, nicht minder die Philosophen des Mittelalters und der Neuzeit in Verbindung mit der modernen Wissenschaft. Zwar haben sie alle für die Aussenwelt und die Innenwelt sehr verschiedene Rea-

litäten eingesetzt, aber dass es derartiges über die Bewusstseinswirklichkeit hinaus geben müsse, und dass man es nicht mit den Wahrnehmungsqualitäten behaftet denken dürfe, darüber hat kein Streit und Zweifel obgewaltet. Erst in der englischen Philosophie des 18. Jahrh. wird der Realismus überhaupt in Frage gestellt. Aber auch noch gegenwärtig ist der kritische Realismus neben dem Phänomenalismus in den Kreisen der Einzelwissenschaft und der Philosophie die herrschende Anschauung.

5. Die Gründe, die uns veranlassen, den naiven Realismus aufzugeben, sind hauptsächlich folgende:

a) Trotz der im grossen und ganzen bestehenden Übereinstimmung der Individuen hinsichtlich ihrer Sinneseindrücke von dem nämlichen Gegenstande, gibt es zahlreiche gröbere und feinere Abweichungen, wie die totale und partielle Farbenblindheit, Tontaubheit, die Unterschiede in der Sehschärfe, in der Feinheit des Gehörs, welche zeigen, dass unsere Sinneswahrnehmung von subjektiven Faktoren in einem viel zu hohen Masse abhängig ist, als dass wir ihre Beschaffenheit ohne weiteres den Dingen selbst als deren Merkmal zuschreiben dürften. Sonst müsste das gleiche, d. h. denselben Ort zu einer bestimmten Zeit einnehmende Ding einander entgegengesetzte Eigenschaften haben.

b) Auf ein ähnliches Resultat führt die Tatsache der Relativität unserer Sinneswahrnehmung. Was dem einen kalt, erscheint dem anderen warm, was der eine für gross hält, spricht der andere als klein an, eine Bewegung kann diesem rasch, jenem langsam vorkommen. Und nicht nur verschiedene Individuen verhalten sich in ihren Empfindungen und Urteilen über dasselbe Objekt verschieden, auch eine einzige Person kann verschiedene Eindrücke davon erhalten und es je nachdem hell oder dunkel, laut oder leise, hart oder weich, süss oder bitter finden. Wollte man alle solche gegensätzlichen Bestimmungen auf das Objekt selbst beziehen, so käme man zu lauter einander widersprechenden Urteilen über dieses.

c) Unser Eindruck von einem Gegenstande hängt erfahrungsgemäss von allerlei Umständen ab, bei denen nicht einzusehen ist, wie sie das Ding selbst verändern und beeinflussen sollen. Im Dunkeln erscheint es uns anders als im Hellen, sein perspektivisches Bild wandelt sich mit der Stellung, die wir zu ihm einnehmen, und

mit der Entfernung, die uns von ihm trennt. Einen schwächeren Ton hören wir nicht, wenn gleichzeitig andere stärkere Geräusche einwirken, und die Sterne werden unsichtbar, wenn die Sonne uns scheint.

d) Welche Beschaffenheit hat ferner der Gegenstand während der Wahrnehmungspausen? Ist er braun oder grün, auch wenn niemand ihm sieht; tönt, schmeckt und riecht er, auch wenn niemand ihn hört oder geniesst? Es empfiehlt sich offenbar nicht, den Objekten die sinnlichen Qualitäten zuzuschreiben, die nur durch den Kontakt mit Sinnesorganen und auffassenden Individuen erfahrungsgemäss entstehen.

e) Die Tatsachen der Reiz- und Unterschiedsschwelle zeigen, dass unsere Wahrnehmung keine ausreichende Quelle für die Erkenntnis der Gegenstände ist. Ein Licht muss eine gewisse Stärke, ein Helligkeitsunterschied eine gewisse Grösse haben, damit wir sie überhaupt merken. Unterhalb solcher »ebenmerklichen« Reize und Reizunterschiede gibt es demnach solche, die unserer Wahrnehmung entgehen. Also kann diese nicht den Gegenständen, auf die sie sich richtet, gleichartig sein.

f) Das bewaffnete Auge und Ohr sieht und hört bekanntlich mehr, als das unbewaffnete. Die Hilfsmittel des Hörrohrs, Fernrohrs, Mikroskops usw. lehren uns, dass die Dinge mehr enthalten, als die normale Sinneswahrnehmung offenbart.

g) Naturforscher und Psychologen sind bemüht, bei ihren Untersuchungen die Beobachtungsfehler auszuschliessen, die in konstante und zufällige unterschieden zu werden pflegen. Die letzteren zeigen sich namentlich in unregelmässigen Schwankungen unserer Angaben über das Wahrgenommene. Mass, Zahl und Gewicht werden angewandt, um die Dinge und Vorgänge zuverlässig bestimmen zu können. Unsere einfache, schlichte Wahrnehmung aber gilt nicht als ein irgend sicherer Ausdruck für das reale Verhalten.

6. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Realismus, der in fortgesetzter Untersuchung und Arbeit von den Mängeln und Unvollkommenheiten der Wahrnehmung frei zu werden sich bestrebt, als ein entwicklungsfähiger und -bedürftiger Standpunkt anzusehen ist, dessen Ziel mit dem Ziel aller wissenschaftlichen Erkenntnis zusammenfällt, d. h. in einer unbestimmbar fernen Zukunft

liegt. Aller Abschluss kann hiernach für die Bestimmung des Realen einen nur provisorischen Charakter tragen. Man darf sich daher nicht darüber wundern, dass der naturwissenschaftliche ebenso wie der geisteswissenschaftliche Realismus eine reiche Geschichte wechselnder Hypothesen und Theorien aufzuweisen haben, und dass vollends der metaphysische Realismus sich in verschiedenartigen Versuchen und Systemen ergeht. Dagegen darf wohl die Frage aufgeworfen werden, ob es sich denn verlohne, derartigen Spekulationen über Transzendentes nachzuhängen, deren Grenzenlosigkeit mit ihrer Unsicherheit rivalisiert, und ob man denn überhaupt berechtigt sei, über die Bewusstseinswirklichkeit hinauszugreifen, die doch den Vorzug des unbestreitbar Gewissen habe. Damit erreichen wir den Standpunkt des Konszientialismus. Zur ersten entschiedenen Ausbildung gelangte dieser bei Berkeley, der ihn aber nur der Aussenwelt gegenüber vertrat und dessen Lehre man daher als subjektiven Idealismus bezeichnet. Die Körper sind nach ihm nichts anderes, als unsere Wahrnehmungen, der Apfel z. B. ein Komplex von Gesichts-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastempfindungen. Eine Materie sich als Trägerin dieser Empfindungen oder als deren transzendente Ursache zu denken ist unmöglich oder verwickelt in Widersprüche. Das Sein der Dinge besteht in ihrem Wahrgenommenwerden, *esse* = *percipi*. Psychologisch dagegen war er ein Realist, der nicht nur die einzelnen geistigen Akte auf eine Seelensubstanz bezog, sondern auch eine Vielheit von Geistern annahm. Um aber die oben geschilderte Unabhängigkeit der Sinneswahrnehmungen von unserer Willkür erklären zu können, meinte er Gott als deren Ursache ansehen zu sollen. Er hat seinen Idealismus besonders eingehend und eindringlich in den drei Dialogen zwischen *Hylas* und *Philonous* (1713, deutsch von Richter 1901) dargelegt. Den Konszientialismus vollendete sein grosser Nachfolger Hume, indem er auch den psychologischen Realismus aufhob und die Seele ebenso wie den Körper zu einem blossen »Bündel von Perzeptionen« machte. Daneben hat er mit besonderem Nachdruck und Geschick die realistischen Begriffe der Substanz und der Kausalität auf Elemente und Gesetze der Bewusstseinswirklichkeit zurückgeführt. Damit verlor die Ursache den Charakter einer erzeugenden Kraft, die Beziehung zur Wirkung die Eigenschaft einer ob-

jektiv notwendigen Verknüpfung, die Substanz hörte auf, ein reales Wesen zu sein, das der regelmässigen Koexistenz von Empfindungen zugrunde liege (vgl. § 15, 5). Dieser Konszientialismus hat bei v. Schubert-Soldern die Form des Solipsismus angenommen, welcher nur das Bewusstsein des Erkennenden (*solus ipse*) als erkennbare Wirklichkeit betrachtet. Ich kann, so lehrt er, in keiner Weise, weder dem Inhalte noch der Beziehung nach, über mich hinaus. Alles was hinter dem Bewusstsein befindlich sein soll, gehört zu ihm. Ein Transzendentes annehmen bedeutet nichts anderes als den Mund aufmachen und das, was man nicht hineinbekommen hat, schlucken, aber trotzdem nachher ein besonderes Gefühl der Sättigung beurkunden. Dieser philosophische Standpunkt erscheint ihm nicht als eine Theorie, sondern als eine selbstevidente und des Beweises gar nicht bedürftige Tatsache.

7. Von diesem subjektiven Idealismus und Solipsismus unterscheidet sich ein objektiver Idealismus dadurch, dass er nicht das persönliche Bewusstsein und Ich des Erkennenden zum Ausgangspunkt nimmt, sondern ein allgemeines Ich bezw. Bewusstsein voraussetzt. So stellte J. G. Fichte den Begriff eines absoluten Ich auf, der als Grundbegriff der gesamten »Wissenschaftslehre«, der theoretischen und der praktischen Philosophie, zu gelten hatte. Dieses Ich setzt erst dem teilbaren (d. h. subjektiven, persönlichen, individuellen) Ich ein teilbares Nicht-Ich (die Aussenwelt) entgegen, und zwar vermöge einer produktiven, unbewussten Einbildungskraft, die der sittlichen Forderung nach zweckmässigen Gegenständen des sittlichen Wollens und Handelns dient. Dieses sich in ein Ich und ein Nicht-Ich differenzierende Absolute wurde bei Schelling zur absoluten Identität oder Indifferenz, bei Hegel zur absoluten Idee. Gegenwärtig vertritt die immanente Philosophie von Schuppe, Kauffmann u. a. einen ähnlichen Standpunkt, den sie als erkenntnistheoretischen Monismus, auch wohl als Bewusstseinsmonismus bezeichnet. Hiernach ist alles Seiende ein Bewusst-Seiendes, es gibt kein Sein, das nicht gedacht, gewusst würde, und kein Denken bezw. Wissen, das nicht ein Seiendes dächte bezw. wüsste. Aber innerhalb dessen, was man Bewusstsein nennt, gibt es ein allgemeines oder abstraktes und ein individuelles oder konkretes Bewusstsein. Jenes ist das allen Individuen gemeinsame, dem auch eine

für alle geltende Wirklichkeit als objektive, von den einzelnen Subjekten unabhängige Welt entspricht, bestimmt durch die Prädikate, die dem allgemeinen Bewusstsein entstammen. Zum konkreten Bewusstsein dagegen wird alles das gerechnet, was den einzelnen Subjekten eigentümlich und daher auch so vielmal vorhanden ist, als es Subjekte gibt. Zu dieser Richtung des Konszientialismus ist auch der Empiriokritizismus von Avenarius und seiner Schule zu zählen, dem E. Mach und H. Cornelius nahe stehen. Avenarius spricht von einer Prinzipialkoordination als ursprünglichem Tatbestande aller Erkenntnis. Das Ich findet sich einer Umgebung gegenüber, und es gibt darnach kein Objekt ohne ein Subjekt. Auch für Mach sind Ich und Nicht-Ich nur abstrakte Zusammenhänge, die wir nach bestimmten Gesichtspunkten aus den gleichen Elementen, den Empfindungen, aufbauen. Reflektieren wir auf deren Abhängigkeit von unserem eigenen Leibe, so haben wir es mit subjektiven, psychischen, reflektieren wir dagegen auf deren selbständige Abhängigkeitsbeziehungen zu einander, so haben wir es mit objektiven, physischen Tatsachen zu tun (vgl. § 8, 8). Die Aussenwelt ist nach Cornelius nichts anderes als die eigene Gesetzlichkeit der Wahrnehmungsinhalte. Von einer Realität jenseits des Bewusstseinszusammenhangs, der Prinzipialkoordination, der Empfindungen, ist hier überall nicht die Rede. In besonders anziehender Form hat in der Gegenwart H. Bergson den Wirklichkeitsstandpunkt ausgeprägt, indem er alle begrifflichen Fassungen der Wirklichkeit für unvermögend erklärt, deren volles Sein und Wesen darzustellen, und die unmittelbare Anschauung, das ursprüngliche Erleben und Nacherleben als die einzige Methode ansieht, die uns das Ansich der Welt aufzeigen kann. Aber freilich: hier ist der Wirklichkeitsstandpunkt zugleich zum Realismus, zu einer realistischen Metaphysik geworden.

8. Die Gründe, die der Konszientialismus im allgemeinen gegen den Realismus ausspielt, knüpfen an das Problem der Realität an, das man etwa so formulieren kann: wie und mit welchem Recht lässt sich etwas denken, das nicht zur Bewusstseinswirklichkeit gehört und gehören kann? Denken lassen sich Gegenstände, die zur Bewusstseinswirklichkeit gehören bezw. gehören können, wie Gefühle, Überlegungen, Vorstellungen u. dgl., weil sie auch unabhängig

vom Denken erlebt werden. Wesentlich anders steht die Sache bei dem Denken von Realitäten. Hier ist zunächst die Schwierigkeit zu berücksichtigen, dass sich jenseits der Bewusstseinswirklichkeit auch Fiktionen beliebiger Art, wie z. B. ein absolut starrer Körper, ein *perpetuum mobile*, ein absolut vollkommener und glücklicher Endzustand der Menschheit, ein Schlaraffenland u. dgl. denken lassen. Darum bedarf es hier einer Kriterienlehre, die das Reale von dem bloss Fiktiven zu unterscheiden gestattet. Sodann aber ist mit der blossen Tatsächlichkeit solchen Denkens hier noch nicht das Recht erwiesen, die Gegenstände desselben als jenseits der Bewusstseinswirklichkeit bestehende Realitäten anzusehen. Ein solches Recht wird ja gerade von dem Konszientialismus bestritten. Darum ist es erforderlich, die Gründe kennen zu lernen, die von dem Wirklichkeitsstandpunkt gegen das Recht der Transzendenz geltend gemacht werden, und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Sofern bei diesen Gründen nicht sowohl die Bestimmung, als vielmehr die blosse Annahme von Realitäten in Frage steht, wird ihre Diskussion nicht nur dem Realismus, sondern auch dem Phänomenalismus zugute kommen. Von den im folgenden aufgeführten fünf Argumenten hat namentlich das erste eine solche allgemeinere, den Realismus im engeren Sinne nicht berührende Bedeutung.

a) Der Begriff einer vom Denken unabhängig existierenden Realität ist ein sich selbst widersprechender. Indem man sie denkt, ist sie eben nicht mehr vom Denken unabhängig. Da nun das Denken zur Bewusstseinswirklichkeit gehört bezw. gehören kann, so kommt man über diese auch mit der Realität nicht hinaus.

b) Denken lässt sich tatsächlich nur, was zur Bewusstseinswirklichkeit gehört, d. h. Denken und Vorstellen sind nicht verschieden von einander. Ein solcher empirisch-psychologischer Gesichtspunkt liegt dem Berkeley'schen Idealismus zugrunde, der eine aussenweltliche Realität materieller Substanzen auch aus dem Grunde ablehnt, weil sie unvorstellbar ist.

c) Das Ideal der Wissenschaft ist die volle Gewissheit, die Allgemeingültigkeit ihrer Ergebnisse. Dies Ideal kann nur erreicht werden, wenn man alles Hypothetische, Problematische, Ungewisse ausscheidet. Nun ist für die Realwissenschaften das unmittelbar im

Bewusstsein Gegebene das einzig Gewisse. Was darüber im Sinne einer Ergänzung oder Änderung hinausgeht, ist unsichere Spekulation, gewagte Vermutung. Darum ist alle Transzendenz im Interesse der Allgemeingültigkeit zu vermeiden und die Wissenschaft auf die Aufgabe zu beschränken, dass sie das Bewusstseinswirkliche darstellen, in Gedanken nachbilden soll.

d) Ein anderes Ideal der Wissenschaft ist die grösstmögliche Zweckmässigkeit und Einfachheit der Darstellungsmittel. Dies Ideal wird erreicht, wenn man alle überflüssigen Annahmen unterlässt. Das Grundgesetz der Wissenschaft ist von diesem Gesichtspunkt aus das Prinzip der Ökonomie. Die Annahme von Realitäten ist hiernach als entbehrliche Zutat metaphysischer Herkunft preiszugeben.

e) Alle Begriffe sind auf Grund von Bewusstseinwirklichem, von Erlebnissen gebildet und sind darum auch nur auf solche sinngemäss anwendbar. Darum können die realwissenschaftlichen Begriffe einer Materie, einer Seele u. dgl. nur durch ihre Beziehung auf Tatsachen des Bewusstseins eine verständliche und anzuerkennende Bedeutung erlangen.

9. Eine Prüfung der Beweiskraft dieser Argumente wird das erste, logische, ohne sonderliche Mühe entkräften können. Der Begriff eines ungedachten Dinges an sich ist gewiss ein Widerspruch, weil alle Begriffe Gedanken und nur durch das Denken mögliche Gegenstände desselben sind. Aber das Ding an sich selbst kann nicht im Widerspruch mit dem Begriff eines solchen stehen. Zu jenem gehört das Gedachtwerden, das »Gegenstand eines Denkens sein« nicht als eine es bestimmende Eigenschaft hinzu. Ausserdem aber bedeutet das Gedachtwerden nicht eine Abhängigkeit vom Denken. Folglich liegt darin, dass ich eine Realität denke, die von meinem Denken unabhängig ist, kein Selbstwiderspruch. Dass aber alle gedachten Gegenstände nur etwas Gedachtes und damit ein Bewusstseinswirkliches seien, kann nicht bewiesen werden. Dem widerspricht unter anderem auch die Tatsache, dass, wo wir sonst innerhalb der Bewusstseinswirklichkeit Gelegenheit haben, das Verhältnis des Gedankens zu seinem Gegenstande zu beobachten (z. B. bei Gefühlen, Willensakten, die wir denken), der Gegenstand sehr wohl vom Denken unabhängig bestehen kann. Es darf somit aus der

blossen Behauptung, dass etwas gedacht wird, nicht geschlossen werden, dass es nur ein Gedanke sei.

Das empirische Argument, dass sich nur denken lasse, was zur Bewusstseinswirklichkeit gehöre oder gehören könne, entspricht nicht den Tatsachen. Denn die Gegenstände des Denkens umfassen einen viel grösseren Bereich, als den durch die Erlebnisse unseres Bewusstseins umschriebenen Kreis von Objekten. Nicht nur lassen sich, wie wir früher (§ 6, 10) gezeigt haben, Begriffe denken, d. h. logisch fixierte Bedeutungen von Zeichen, sondern innerhalb der Klasse der »Objekte« haben wir neben den »wirklichen« die idealen und die realen Objekte zu unterscheiden. Weder die Begriffe noch die letzten beiden Arten von Objekten sind aber anschaulicher, vorstellbarer Natur. Man kann darum sicherlich das Unanschauliche, Unvorstellbare denken, und es besteht ein unmittelbares Meinen von Objekten, die nicht zur Bewusstseinswirklichkeit gehören. Mögen darum Materie, Energie, Seele sich nicht vorstellen lassen, so können sie doch gedacht werden, und zwar nicht nur als Begriffe, sondern auch als Objekte dieser Namen.

10. Das formale Argument aus der Allgemeingültigkeit der Wissenschaft übersieht, dass von den unmittelbar gegenwärtigen Bewusstseinsinhalten, für die allein eine volle empirische Gewissheit in Anspruch genommen werden kann, überhaupt keine Wissenschaft möglich ist. Denn diese Inhalte sind rein subjektiv, die Aussagen darüber entziehen sich also jeder eigentlichen Kontrolle ihrer Richtigkeit, und sie wechseln mit der Gegenwart im unaufhaltsamen Strom des Geschehens, lassen sich nicht fixieren und einer dauernden bezw. wiederholten Untersuchung unterziehen. Man nimmt daher regelmässig fremde Beobachtungen zu den eigenen und frühere zu den jetzigen hinzu, um die Wissenschaft von dem zufälligen Subjekt und dem zufälligen Moment der Erkenntnis unabhängig zu machen. Damit aber hat man den Boden des Realismus bereits betreten. Ausserdem aber ist es ein, wie die wissenschaftliche Forschung zeigt, ungerechtfertigtes Vorurteil, dass die Aussagen über die unmittelbar gegenwärtigen Empfindungen schlechthin zuverlässig seien. Weder traut die Naturwissenschaft ohne weiteres einer solchen Angabe über momentan Erlebtes, noch die Psychologie.

Will sodann der Konszientialismus im Sinne seines teleo-

logischen Arguments dartun, dass der Realismus überflüssige Annahmen in die Wissenschaft bringe, die gegen das Prinzip der Ökonomie des Denkens verstossen, so ist dagegen zu erklären, dass zum mindesten eine realistische Ausdrucksweise weit einfacher, bequemer und zweckmässiger erscheint, als eine konszientialistische. Man versuche nur irgend ein Gesetz der Physik oder Chemie oder irgend einen Tatbestand der Geschichte streng vom Wirklichkeitsstandpunkt aus, also nur mit Rücksicht auf Bewusstseinsinhalte, darzustellen, und man wird alsbald finden, dass das höchst umständlich, wenn, nicht gar unmöglich ist. Man wird daher den Realwissenschaften im Interesse der Ökonomie empfehlen müssen, wenigstens so zu reden, als wenn es Realitäten gäbe.

Das genetische Argument endlich enthält zwei unbewiesene und unzutreffende Voraussetzungen. Zunächst die, dass alle Gedanken aus Empfindungen oder Vorstellungen hervorgegangen seien und dann die andere, dass die Herkunft eines Gedankens über seinen Anwendungsbereich entscheide. Selbst wenn es richtig wäre, dass wir die Gegenstände unseres Denkens ursprünglich nur der sinnlichen Erfahrung entnehmen, würde daraus noch nicht folgen, dass es überhaupt keine anderen Gegenstände geben könne.

11. Mit dieser Widerlegung der Argumente gegen den Realismus ist natürlich nur dessen Möglichkeit dargetan. Aber unberührt von ihnen sind die Tatsachen geblieben, die den naiven und den kritischen Realismus begründet haben, und auf sie gestützt darf er den Rang einer wahrscheinlichen Hypothese für sich beanspruchen. Nun besteht jedoch ein beträchtlicher Unterschied zwischen der Setzung und der Bestimmung von Realitäten. Jene kann sehr sicher, diese sehr zweifelhaft sein. Tatsächlich sind die Realwissenschaften zwar einig hinsichtlich der Annahme existierender Realitäten, aber ihre Lehren über deren Essenz gehen auseinander und sind grösseren Wandlungen unterworfen. Da liegt es nahe, sich auf den Vermittlungsstandpunkt des Phänomenalismus zu stellen, alle Bestimmung von Realitäten abzulehnen und nur an deren Setzung festzuhalten. Diese schon von den Skeptikern des Altertums vertretene (vgl. § 16, 5) und in der Neuzeit namentlich von Kant begründete Lehre betrachtet das in der Erfahrung Gegebene als Erscheinung, als einen Hinweis auf

Reales, auf Dinge an sich. Die im Raume sich ausdehnende Welt der äusseren Erfahrung ist hiernach ebenso wie die in der Zeit ablaufende Welt der inneren Erfahrung nicht die Welt, wie sie an sich ist, sondern wie sie uns, den Erkennenden erscheint. Denn die Anschauungsformen Raum und Zeit, die »reinen« Anschauungen, die »transzendentalen« Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis, stammen nicht selbst aus der Erfahrung, sondern sind im Gemüt bereit liegende, den Stoff, die Empfindungen, gestaltende und ordnende Hilfsmittel, über die wir als Erkennende verfügen, die wir an die Erfahrung heranbringen. Wie die Seele und die Aussenwelt unabhängig von Raum und Zeit, also »an sich« wären, vermögen wir nicht zu sagen. Denn auch die Bearbeitung, die der Verstand an der Anschauung vornimmt, befreit sie nicht von den subjektiven Faktoren, sie fügt vielmehr noch weitere hinzu. Die Begriffe und Urteile nämlich, in welche wir hier unsere Erkenntnis fassen, indem wir ein Ding zur Substanz, einen Vorgang zur Ursache machen, von einem oder von vielen Objekten reden, hier eine Möglichkeit, dort eine Notwendigkeit behaupten, alle diese logischen Operationen gehen selbst wieder auf einen ursprünglichen Besitz des erkennenden Geistes zurück, bilden ein *a priori*, das wir der Erfahrung nicht entnehmen können. Empirische Realität kommt den so bestimmten, geformten Erscheinungen freilich zu, aber die Dinge an sich bleiben unerkennbar. Sie sind Noumena, die einer intellektuellen Anschauung, nicht unserer sinnlichen, zugänglich sein möchten, ein Grenzbegriff, der die Anmassung des naiven Realismus einschränkt (vgl. § 15, 6).

12. Nach dieser Lehre Kant's sind die »Erscheinungen«, auf die sich unsere Erkenntnis soll beschränken müssen, nicht mit der Bewusstseinswirklichkeit der Konszientialisten identisch. Denn zu ihnen gehören nicht nur die Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, die in räumlicher bezw. zeitlicher Ordnung gegeben sind, sondern auch die bloss gedachten materiellen Substanzen, kausal verbundenen Ereignisse, in Wechselwirkung miteinander stehenden Wesen. Der Phänomenalismus räumt also jenen unmittelbaren Inhalten des Bewusstseins keinen Vorrang ein vor den durch begriffliche Arbeit aus ihnen hervorgegangenen Bestimmungen, deren Objekte trotz der transzendentalen Idealität der dabei zur Anwendung gelangten Kategorien

doch auf empirische Realität mit demselben Rechte Anspruch erheben dürfen, wie die von den transzendentalen Anschauungsformen erfassten und geordneten Wahrnehmungsinhalte. Darum wird der Phänomenalismus von der oben (§ 17, 9) vorgetragenen Widerlegung der konszientialistischen Argumente nicht getroffen. So hat der Realismus, wie es scheint, allen Grund, den Phänomenalismus anzuerkennen. Aber auch der Wirklichkeitsstandpunkt kann gegen das transzendente Minimum eines Dinges an sich nichts ausrichten, nachdem der vermeintliche Widerspruch in diesem Begriff gehoben ist. Wie sollte auch ein derartiger Grenzbegriff der sonst herrschenden Übereinstimmung zwischen beiden Richtungen Eintrag tun können, da er doch lediglich dazu bestimmt ist, die Grenzen der Erkenntnis durch die Angabe eines unerkennbaren Gegenstandes zu charakterisieren? So haben sich denn viele Philosophen der neuesten Zeit, nicht nur die Neukantianer, für den Phänomenalismus erklärt, der die berechtigten Tendenzen des Realismus und des Wirklichkeitsstandpunktes in sich zu vereinigen scheint. Die Agnostiker, wie H. Spencer, ein Logiker, wie B. Erdmann, ja selbst mancher Konszientialist, Mach und Mill nicht ausgenommen, sind als Vertreter eines Phänomenalismus zu betrachten, mag auch dessen besondere Färbung bei Kant von ihnen mehr oder weniger erheblich modifiziert worden sein. In dem Gedanken oder Zugeständnis eines unerkennbaren Dinges an sich, das nur gesetzt oder gefordert werden kann, würde man dann das einzige wesentliche Merkmal dieser Richtung zu erblicken haben.

13. In der Tat wird man dieser Grundidee des Phänomenalismus schon deshalb den Vorzug vor dem konszientalistischen Bekenntnis einräumen müssen, weil sie die Gefahr des letzteren vermeidet, in eine dogmatische Behauptung auszuarten, und sich somit als die vorsichtigere und weitherzigere Auffassung vom Gegenstande der Realwissenschaften empfiehlt. Es kann sich daher für die schliessliche Entscheidung über das hier diskutierte Problem nur noch darum handeln, zwischen dem Phänomenalismus, der jede Bestimmung von Realitäten im Sinne von Dingen an sich für unmöglich hält, und dem kritischen Realismus, der sie anstrebt, die Wahl zu treffen. Folgende Überlegung dürfte geeignet sein, diese Wahl zu erleichtern. In bezug auf den Fortschritt im Gebiet der

Realwissenschaften führt der phänomenalistische Standpunkt zu der einem Skeptizismus nicht unähnlichen Vorstellung, dass man dem Realen selbst ewig gleich fern bleibe und alle Forschung und Untersuchung im Grunde nur ein Drehen und Wenden der Erscheinungen bedeute. Das Ziel aller Arbeit in diesen Gebieten ist hiernach im besten Falle eine vollständige Einsicht in das Wesen der Phänomene. Der kritische Realismus kennt, wie wir oben (§ 17, 6) sahen, ein anderes Ziel und ermöglicht eine befridigendere Auffassung vom Fortschritt unseres Wissens. Und fragen wir nun, warum denn eigentlich die Dinge an sich *a priori* für unbestimmbar gehalten werden, so werden wir auf den trübenden Einfluss der subjektiven Faktoren hingewiesen, die unabänderlich und unberechenbar die reale Welt verhüllen. Dem gegenüber hat schon E. v. Hartmann einen transzendentalen Realismus ausgebildet, nach dem gerade unsere Kategorien, wie die der Zahl, der Kausalität u. a. selbst ein reales Verhalten zum Ausdruck bringen. Sind die Dinge an sich bei dem Zustandekommen des Stoffs unserer Erkenntnis, der Wahrnehmungsinhalte beteiligt, so müssen sie unter den Gesichtspunkt von Ursachen fallen. Verschiedene Wirkungen müssen aber verschiedenen Ursachen entsprechen, und so eröffnet sich durch die Annahme einer »transzendenten« Kausalität die Möglichkeit, über das Reale selbst nähere Bestimmungen zu treffen. Somit wird man dem Phänomenalismus nicht den Einwand ersparen können, dass er von vorn herein von einem dogmatischen Vorurteil beherrscht ist, indem er ohne Beweis — denn wie sollte ein Beweis dafür angetreten werden? — annimmt, dass unsere Erkenntnisformen, insbesondere das Denken, notwendig einen verhüllenden Einfluss auf die Erkenntnis des Realen ausüben und sich niemals von einer geringeren zu einer grösseren, von einer unrichtigeren zu einer richtigeren Einsicht in das Wesen der Dinge erheben können. Nicht jedes Gefäss braucht ja den Stoff zu ändern, der in ihm aufgefangen wird. In unserem Denken haben wir ein so anpassungsfähiges Werkzeug, dass es mit seiner Hilfe wenigstens sollte gelingen dürfen, eine tiefere, vollständigere und richtigere Erkenntnis des Realen allmählich zu erringen[1]).

[1]) Vergl. darüber meine Schrift über Immanuel Kant, 2. Aufl. 1908.

14. Beseitigt man nun das bezeichnete Vorurteil, indem man ein wachsendes Wissen von den Realitäten für möglich hält, so ist der kritische Realismus das Resultat unserer Erwägungen. Nicht im ersten Anlauf, wie der naive Realismus meinte, ist das Wesen der Welt zu erfassen, sondern in unendlicher Arbeit nähern wir uns diesem Ziele. Dann gilt auch der phänomenalistische Gedanke von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich für jeden bestimmten Zeitpunkt wissenschaftlicher Forschung, insofern das Ziel selbst ein tatsächlich unerreichtes Ideal bildet. Für jeden solchen Zeitpunkt aber das Fazit zu ziehen, ist eine realwissenschaftliche Metaphysik im Anschluss an die Einzelforschung berufen. Sie ist von diesem Gesichtspunkt aus die provisorische Vollendung der Natur- und der Geisteswissenschaften, die wenigstens in den Grundzügen das Ziel antezipiert, das diese in unablässiger Untersuchung erstreben. Auch dem Wirklichkeitsstandpunkt wird in solchem Zusammenhange sein relatives Recht. Denn für die Erkenntnis der Dinge sind wir zunächst auf die Bewusstseinswirklichkeit, die Wahrnehmungen, die Erscheinungen angewiesen. Auf Grund ihres Verhaltens deuten und bestimmen wir das Reale, gestalten wir die Begriffe von einer Aussenwelt, einer Innenwelt, einer realen Vergangenheit. So erweist sich der kritische Realismus als der umfassendste Standpunkt, der sich in keine dogmatischen Grenzen einschliesst, der weder die Setzung noch die Bestimmung von Realitäten, die ihrer Natur nach bloss gedacht werden können, als *a priori* unmöglich bestreitet und damit zugleich die höchste und förderlichste Idee von der Aufgabe der Realwissenschaften vertritt. Indem wir uns diesen Standpunkt zu eigen machen, sind wir in der Lage, den im folgenden zu erörternden metaphysischen Richtungen ein positives Interesse zu widmen. Sie sind nicht *en bloc* abzulehnen, weil und sofern sie metaphysische Richtungen sind, sondern verdienen eine über den historischen Bericht hinausgehende Prüfung.

Literatur:

E. v. Hartmann: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 1889. Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, 3. Aufl. 1886.

H. Schwarz: Das Wahrnehmungsproblem, 1892. Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode, 1895.

E. König: Über die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und einen Gegen-

satz des transzendentalen Idealismus und Realismus. Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik, Bd. 103 u. 104.
H. Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892, 2. Aufl. 1904.
W. Wundt: Über naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien, XII und XIII. 1896—1897 (eine Kritik der immanenten Philosophie und des Empiriokritizismus von Avenarius).
F. H. Bradley: *Appearance and Reality*, 3. ed. 1899.
Ladd: *A Theory of Reality*, 1899.
Royce: *The World and the Individual I. The four historical conceptions of being*, 1900.
H. Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 4. éd. 1904.
F. J. Schmidt: Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie als Theorie des immanenten Erfahrungsmonismus, 1901.
W. Freytag: Der Realismus und das Transzendenzproblem, 1902.
P. Stern: Das Problem der Gegebenheit, 1903.
F. Kuntze: Die kritische Lehre von der Objektivität, 1906.
J. Volkelt: Die Quellen der menschlichen Gewissheit, 1906.
L. Dilles: Der Weg zur Metaphysik, 2 Tle. 1903—1906.
G. Störring: Einführung in die Erkenntnistheorie. Eine Auseinandersetzung mit dem Positivismus und dem erkenntnistheoretischen Idealismus, 1909.

Vgl. ausserdem über alle erkenntnistheoretischen Richtungen die § 5 angeführte allgemeinere Literatur.

Anmerkung. Schon Schopenhauer beklagte sich über den mit dem Namen Idealismus getriebenen Missbrauch. Im populären Wortverstande begreift man darunter jede löbliche Erhebung über das Alltägliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche. In der philosophischen Terminologie redet man von einem metaphysischen, erkenntnistheoretischen, ethischen und ästhetischen Idealismus und Realismus. In dieser Mannigfaltigkeit hat die vom Standpunkte der katholischen Philosophie aus geschriebene »Geschichte des Idealismus« von Willmann (3 Bde., 2. Aufl. 1907—08) diese Denkrichtung behandelt. Mehr erkenntnistheoretisch gefasst (als Betonung des Subjekts) erscheint sie in der »Geschichte des Deutschen Idealismus« von M. Kronenberg (I 1909). Als absoluten Idealismus bezeichnet man vielfach das System Hegel's. Von einem Realismus im metaphysischen Sinne spricht man bei Herbart, der die letzten Elemente des Seienden in seiner Metaphysik »Reale« genannt hat

B. Die metaphysischen Richtungen.

§ 18. Singularismus und Pluralismus.

1. Die Frage nach der Zahl der bei Auffassung und Erklärung der Welt verwandten Prinzipien kann einen sehr verschiedenen Sinn haben, weil Prinzip ein vieldeutiger Begriff ist. Man kann darunter z. B. die Ursache der Welt verstehen, man kann aber auch einen logischen Grundsatz oder einen letzten, obersten Begriff damit meinen. Je nachdem das Eine oder Andere als Prinzip bezeichnet wird, erhält man verschiedene Antworten auf die oben gestellte Frage, die nicht notwendig einander widersprechen. Einheit und Vielheit, Singularismus und Pluralismus sind daher nur dann metaphysische Gegensätze, wenn das Gezählte derselben Art ist. Ein Singularismus in bezug auf die Weltursache aber kann sehr wohl mit einem Pluralismus hinsichtlich der logischen Prinzipien verbunden werden. Hiernach muss unsere Aufgabe der Erörterung dieser Richtungen in der Weise erfüllt werden, dass wir die Formen, in denen von Einheit und Mehrheit gesprochen wird, voneinander unterscheiden und nur innerhalb derselben Form einen Gegensatz aufrichten. Da nun ferner nur der Singularismus eine Begründung *a priori*, d. h. ohne Rücksicht auf die besondere Beschaffenheit der zu lösenden Aufgabe, gefunden hat, wird es sich empfehlen, hier, wo wir nur die allgemeine Frage nach der Zahl zu behandeln haben, diese Richtung in den Vordergrund zu stellen und demgemäss in ihrem Sinne die Unterscheidung der einzelnen Formen durchzuführen. Wir werden dazu um so mehr berechtigt sein, als nicht jede der im folgenden zu schildernden fünf »Einheiten« durch die Gegenüberstellung einer Vielheit ihren pluralistischen Gegensatz gefunden hat.

2. a) Die Einheit der Ursache meinen alle diejenigen, die Gott als Schöpfer der Welt betrachten. Dazu gehören zunächst die Theisten und Deisten. In diesem Sinne ist Platon, sind die Neuplatoniker (insbesondere Plotin), Descartes und Leibniz, die englischen Deisten, wie Herbert v. Cherbury, und viele andere Singularisten gewesen. Aber auch die Pantheisten und Panentheisten haben eine solche Weltursache einheitlicher Art angenommen, insofern sie überhaupt den Begriff einer letzten Ursache

bilden. So bezeichnet z. B. Spinoza, der Gott und Welt, *natura naturans* und *natura naturata*, miteinander identifiziert, die einheitliche Substanz des Universums als *causa sui*, als das sich selbst Hervorbringende, und versteht darunter »das, dessen Essenz die Existenz einschliesst oder das, dessen Natur nur als existierend gedacht werden kann«, ein Wesen somit, dessen blosser Begriff im Sinne des ontologischen Verfahrens (vgl. § 26, 3) die Existenz des Gedachten setzt und verbürgt. Ein Pluralismus ist in bezug auf diese Frage nicht ausgebildet worden. Vielleicht hängt das damit zusammen, dass die Welt selbst allgemein als eine Einheit aufgefasst zu werden pflegt und man für einen einheitlichen Tatbestand auch eine einheitliche Ursache fordern zu müssen glaubt. Aber vielfach wird die Frage nach der Weltursache als eine wissenschaftlich überhaupt nicht zu beantwortende abgelehnt. Erstlich erscheint der Begriff einer letzten Ursache als ein unvollziehbarer. Der Trieb nach kausaler Erklärung kann nicht durch eine willkürliche Begrenzung, die weiteres Forschen abschneidet, befriedigt werden. Für uns gibt es daher keine letzte Ursache im absoluten Sinne, sondern immer nur eine vorletzte, d. h. eine solche, bis zu der wir vorläufig bei unserer Untersuchung vorgedrungen sind, die aber in sich bereits den Keim einer neuen kausalen Zurückführung enthält. Zweitens gibt es Ursachen nach unserer gegenwärtigen Einsicht nur für Veränderungen. Das Seiende, Bestehende hat daher keine Ursache. Die grossen Prinzipien der Erhaltung des Stoffes und der Energie schliessen jede Schöpfung aus nichts von unserer Erkenntnis aus und beschränken die kausale Betrachtung auf den Austausch von Stoffen, auf die Umwandlung von Energien. Die Stoffmenge der Welt kann ebenso wenig wie deren Energiemenge vermehrt oder vermindert werden, sie hat ewigen Bestand. Diese Erwägungen veranlassen uns, die Frage nach der Weltentstehung für eine in der wissenschaftlichen Metaphysik unbeantwortbare zu erklären.

3. b) Die Einheit des Universums ist der Grundgedanke des Singularismus bei Xenophanes (um 540 v. Chr.), der vom ἓν καὶ πᾶν (Eins und Alles) redete und das Alleine damit meinte, und bei Dühring, nach dem das allumfassende Sein einzig sein muss. Diese Behauptung ist eine dialektische. d. h. aus dem blossen Begriff des Universums abgeleitete: das All ist rein analytisch (vgl.

§ 15, 4) als Einheit zu bestimmen. Ist das Universum schlechthin das Seiende, so folgt zugleich, wie Parmenides, Zenon und Melissos, die eleatische Schule, sagen, dass das Seiende nur Eines sein kann. Vielheit des Seienden führt nach ihnen zu Widersprüchen. Das All wäre ja nicht das All, wenn es ausser ihm noch etwas gäbe. Auch gegen diesen Singularismus ist ein Pluralismus nicht erstanden. Wer von einer Vielheit des Seienden redet, meint damit eben nicht das All, sondern Teile desselben, und es hat keine logische Schwierigkeit, neben der Einheit des Ganzen eine Mehrheit seiner Teile zu setzen. Aber die Eleaten haben sich auch gegen die letztere erklärt: das All ist für sie eine unteilbare Einheit. Die Vielheit gehört ebenso wie die Veränderung nach ihnen zum Trug und Schein der Sinne oder zum Nichtseienden. Das Denken allein erfasst die Realität, indem es das Eine, ungewordene und ewig sich selbst gleich bleibende Seiende der wechselnden Mannigfaltigkeit des Nichtseienden entgegengestellt. So sind die Eleaten die einzigen strengen Singularisten geworden, welche die Geschichte der Philosophie kennt, und haben damit jede Brücke zum Verständnis der Erfahrung abgebrochen.

4. c) Die Einheit der Voraussetzung, des letzten Grundsatzes oder Grundbegriffs vertreten besonders die nachkantischen »Idealisten«, J. G. Fichte, Schelling und Hegel. Als absolut ersten Grundsatz, aus dem sich alle Erkenntnis deduzieren lässt, stellt Fichte das Urteil auf: das Ich setzt sich selbst, und gewinnt aus diesem auf dialektischem Wege eine Anzahl anderer Sätze, ja die theoretische und praktische Wissenschaftslehre, das ganze System notwendiger Vernunftwahrheiten oder »Tathandlungen«. Schelling baut sein philosophisches System auf den einen Begriff der absoluten Identität oder Indifferenz und leitet daraus nach geometrischer Methode alle Besonderheiten als Differenzen oder Potenzen ab. Hegel hat den Begriff des reinen Seins zur obersten Voraussetzung erhoben und nach »dialektischer« Methode aus ihm alle übrigen Kategorien entwickelt (vgl. § 3, 6). In allen diesen Fällen aber liegen tatsächlich bereits mindestens zwei Voraussetzungen vor, nämlich ausser der die Deduktion einleitenden auch noch die der Methode, welche zur Deduktion benutzt wird. Faktisch lässt sich auch keine Wissenschaft auf ein einziges logisches Prinzip auf-

bauen. Nicht einmal in der Mathematik hat man es dazu gebracht, obgleich hier das Streben nach möglichster Vereinfachung der axiomatischen Voraussetzungen sehr rege ist. Weder Zahlen- noch Raumwissenschaft sind soweit logisch einheitlich durchgeführt. Ebenso wenig kann man die ganze Logik auf das eine Prinzip der Identität gründen oder die Mechanik auf das der Trägheit. Was bei diesen ganz oder annähernd formalen Wissenschaften nicht gelungen ist, kann natürlich bei den Realwissenschaften und damit der Metaphysik erst recht nicht gelingen. Die allgemeinen Gründe dafür sind folgende. Die Mannigfaltigkeit des Einzelnen, Besonderen lässt sich niemals aus inhaltsarmen Abstraktionen, die aller Besonderheit entbehren, auf rein logischem Wege deduzieren. Je höher aber in der logischen Skala ein Begriff steht, um so inhaltsleerer ist er. Aus dem Begriff des Seins ist ebenso wenig der eines bestimmten Seins abzuleiten, wie etwa aus dem Begriff eines Lebewesens der einer Nachtigall. Denn alle Analyse eines Begriffs kann aus ihm immer nur das herausholen, was in ihm enthalten ist, nicht speziellere Merkmale, welche die Artbegriffe konstituieren. Die dialektische Methode, welche dies Kunststück zu leisten vorgab, ist logisch betrachtet eine Erschleichung. Man kann daher sagen: der logische Singularismus ist undurchführbar, und der Pluralismus ist hier der einzig vernünftige Standpunkt.

5. d) Die Einheit des Ideals wird von denen behauptet, die das Schönste, Beste, Mächtigste als ein Wesen fassen, das sie mit Gott oder dem All identifizieren. So hat z. B. der Begründer der eleatischen Schule, Xenophanes, erklärt, das Eine müsse von Allem das Gewaltigste sein. Ähnlich fordert Platon die Einheit des Besten und Schönsten, d. h. Gottes. Eine solche Einheit des Ideals kann auch zum Ziel der ganzen Weltentwicklung werden und dadurch zugleich Beziehungen zur letzten Ursache gewinnen. Denn nach dem Begriff der *causa finalis*, der Zweckursache, ist der antezipierte Zweck, wie das menschliche Handeln regelmässig zeigt, eine Bedingung für den Erfolg, für die Erreichung des Zieles (vgl. § 23). Von diesem Gesichtspunkte aus ist Gott nicht sowohl Schöpfer, als vielmehr Leiter und Regierer der Welt, der sie seinen Zwecken entsprechend sich entwickeln lässt und sie seinen Zielen zuführt. Namentlich Pantheisten und Panentheisten, wie Fechner

und Paulsen, haben in diesem optimistischen Sinne das Weltgeschehen bezw. die Selbstentfaltung Gottes gedeutet. Wir wollen der späteren Erörterung der theologischen Richtungen und des Optimismus nicht vorgreifen und hier nur bemerken, dass die Einheit des Ideals als solche eine Abstraktion ist und daher an sich keinen metaphysischen Singularismus zu begründen vermag. Die Eine Schönheit verträgt sich ebenso gut mit einer Vielheit des Schönen, wie die Eine Wahrheit mit einer Vielheit des Wahren. Die Wahl des Superlativs ändert daran nichts, da es keinen Widerspruch in sich birgt, von einer Mehrheit schönster oder bester Wesen zu reden. Darum ist ein metaphysischer Pluralismus mit der Einheit des Ideals sehr wohl verträglich und bedarf diese der Ergänzung durch andere Gesichtspunkte, um dem metaphysischen Singularismus eine eindeutige Ausprägung verleihen zu können. Die Einheit des Zieles oder Zweckes ist aber dazu in einer wissenschaftlichen Metaphysik schon deshalb nicht geeignet, weil für letztere zunächst die Einheit des Weltgeschehens, der zweckvolle Zusammenhang aller Sonderereignisse im Universum feststehen müsste, ehe eine Einheit des Zieles angenommen werden dürfte. Eine derartige Weltteleologie aber überschreitet die Grenzen möglichen Wissens.

6. e) Die Einheit des Elements, d. h. der letzten, einfachen Qualität des Realen, wird in der Annahme Eines Grundstoffs, Einer Grundkraft behauptet. Wenn Thales (um 585 v. Chr.) das Wesen aller Dinge im Wasser, Anaximenes in der Luft, Heraklit im Feuer findet, so haben sie damit eine singularistische Auffassung dieser Art vertreten. Aber auch die Atomiker sind insofern Singularisten der nämlichen Kategorie gewesen, als sie ihren zahllosen Atomen nur quantitative, keine qualitativen Unterschiede beilegten. Dagegen sind Empedokles mit seinen vier Elementen (Feuer, Wasser, Luft und Erde), die durch die bewegenden Kräfte der Liebe und des Hasses verbunden und getrennt werden, und Anaxagoras mit seinen vielen qualitativ eigenartigen Stoffen (Fleisch, Blut, Gold usw.), in deren chaotischen Urzustand einst der Geist (νοῦς) Ordnung und Bewegung gebracht hat, ausgeprägte Pluralisten gewesen. Ferner kann man Dualisten, wie Descartes, die das Materielle und das Seelische als zwei wesensverschiedene Realitäten betrachten, zu den Pluralisten rechnen, Materialisten, Spiritualisten und Monisten

dagegen als Singularisten ansehen. So sind der Spiritualist Leibniz, dessen Monaden sämtlich ein qualitativ gleichartiges inneres Sein zugewiesen erhalten, ebenso wie der Materialist des *Système de la nature*, der kein anderes Sein als das der Materie anerkennt, oder der Monist Spinoza, für den Denken und Ausdehnung, Seele und Körper nur die zusammengehörigen Seiten eines und desselben Wesens sind, zu den Singularisten zu zählen. Aber auch die moderne Chemie wandelt in den Spuren dieser Denkrichtung, wenn sie sich bemüht, ihre 80 Elementarstoffe als blosse Vielfache eines und desselben Urelements nachzuweisen, und das Gleiche gilt von modernen Physikern, sofern sie alle Kräfte bezw. Energien auf eine einzige, etwa die Gravitation, zurückzuführen versuchen. Für derartige Bestrebungen wird ein Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft verantwortlich gemacht, die es angeblich nicht ertragen kann, eine Vielheit von wesensverschiedenen Realitäten anerkennen zu sollen. Aber dieses vermeintliche Einheitsbedürfnis ist nichts anderes als ein Vereinfachungsbedürfnis, dessen Befriedigung mit objektiver Richtigkeit und Giltigkeit nichts zu tun hat. Ein wirkliches Einheitsbedürfnis bliebe nur dann unerfüllt, wenn das wesensverschiedene Viele ohne Zusammenhang und Beziehung wäre. Besteht dagegen ein solches gesetzmässiges Wechselverhältnis zwischen den mannigfachen Elementen, so kann nur noch ein Vereinfachungsbedürfnis unbefriedigt bleiben, das um eine Reduktion auch des Wesensverschiedenen, um eine Verwandlung aller qualitativen in quantitative Differenzen bemüht ist. Wir haben es hierin jedoch bloss mit einer, von teleologischen Ideen über die Wissenschaft beherrschten (vgl. § 17, 8) Maxime zu tun, deren Befolgung nicht schlechthin gefordert werden kann, und die daher einer pluralistischen Metaphysik keineswegs *a priori* den Boden entzieht. Es gibt keinerlei objektive, in der Natur der Sache selbst liegende Notwendigkeit für die Annahme bloss Einer Qualität alles Realen. Man kann nur versuchen, jene Reduktion durchzuführen, soweit sie von den Tatsachen erlaubt wird.

7. Fassen wir alle diese Erörterungen zusammen, so werden wir etwa folgendes zu sagen haben. Die Einheit der letzten Ursache entzieht sich der Bestimmung in einer wissenschaftlichen Metaphysik. Die Einheit des Universums ist eine analytische Behauptung, wenn

man sich bewusst bleibt, dass diese Einheit den Anschluss einer im Einzelnen bestehenden Vielheit keineswegs fordert. Es kann nicht nur eine Vielheit des Einfachen, sondern auch eine Einheit des Zusammengesetzten geben. So braucht auch die letzte Ursache im Sinne des Singularismus durchaus nicht als eine einfache Substanz gedacht zu werden, aus der sich die Mannigfaltigkeit der empirischen Welt niemals verständlich machen liesse. Bei Herbart stehen daher die Religionslehre, die ein göttliches Wesen mit verschiedenen Eigenschaften anerkennt, und die Metaphysik, nach der ein Seiendes immer zugleich ein einfaches Seiendes ist, in einem unaufgelösten Widerspruch miteinander. Verbindet man aber Einheit und Einfachheit für das Universum miteinander, so gelangt man zu der leeren, starren Konzeption eines Alleinen, die jedes Verständnis für die Mannigfaltigkeit des Gegebenen, Vorgefundenen unmöglich macht. Der logische Singularismus ist unhaltbar, die Einheit des Ideals oder Zwecks an sich keine ausführbare metaphysische Bestimmung über die Realität und die Einheit des Elements nur eine zweckmässige Forschungsmaxime, ein regulatives Prinzip ohne Gewähr für die Existenz des Erstrebten und Geforderten. Hiernach kommen wir zu dem Resultat, dass sich über die Zahl der Realitäten *a priori* nichts ausmachen lässt, und dass es von der besonderen Natur der zu erklärenden Tatsachen abhängt, wieviel Reales angenommen werden muss. Damit gewinnen wir den Übergang zu der Frage nach der Qualität der Prinzipien, die sich teils in bezug auf die Beschaffenheit des Seienden, teils in bezug auf die des Geschehens in der Welt erhebt.

Literatur:

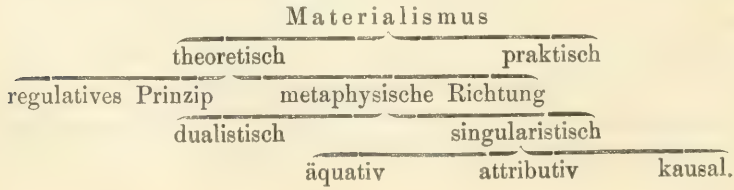
W. James: *A pluralistic universe,* 1909.

J. H. Boex-Borel: *Le pluralisme. Essai sur la discontinuité et l'hétérogénéité des phénomènes,* 1909.

§ 19. Der Materialismus.

1. Unter den eine singularistische Welterklärung im Sinne der Einheit des Elements, der letzten wesentlichen Beschaffenheit aller Realität (vgl. § 18, 6) erstrebenden metaphysischen Richtungen sei zuerst der Materialismus, der die Materie als die einzige oder wenigstens als die allen anderen zugrunde liegende Realität ansieht,

einer Besprechung unterzogen. Mit Rücksicht auf die grosse Mannigfaltigkeit der unter dem Namen Materialismus zusammengefassten Ansichten erscheint es wünschenswert, durch eine Übersicht zunächst seine verschiedenen Formen zu ordnen und darunter diejenigen herauszuheben, welche eine metaphysische Bedeutung besitzen. Wir trennen vor allem den theoretischen und den praktischen Materialismus. Dieser ist eine ethische Richtung und als solche den Kategorien, welche die Verschiedenheit der Zweckbestimmung des Sittlichen zum Ausdruck bringen (vgl. § 14, 7), zuzurechnen, indem er als die einzig erstrebenswerten Ziele die materiellen oder sinnlichen Güter des Lebens ansieht. Der theoretische Materialismus sodann kann als regulatives Prinzip und als metaphysische Richtung aufgefasst werden (vgl. § 5, 4). Als regulatives Prinzip würde der theoretische Materialismus nur die Vorschrift bedeuten, alle Einzelforschung so einzurichten, als wenn das Materielle die einzige Qualität des Seienden wäre und daher allein zur Erklärung gegebener Tatbestände verwendet werden dürfte. Eine solche Ansicht ist z. B. von Fr. A. Lange vertreten worden und wird auch von einigen modernen Psychologen und Physiologen ihrer Einzelarbeit zugrunde gelegt. Als metaphysische Richtung hat der Materialismus eine singularistische und eine dualistische Form angenommen. Nach der letzteren gibt es zwei wesentlich verschiedene Arten von Materie, eine gröbere und eine feinere, eine trägere und eine beweglichere, nach der singularistischen Auffassung dagegen ist die Materie von wesentlich gleicher Beschaffenheit. Innerhalb der singularistischen Anschauung lassen sich endlich drei verschiedene Betrachtungsweisen sondern, von denen die attributive Form das Geistige als eine Eigenschaft, die kausale es als eine Wirkung der Materie ansieht, während die äquative Form die seelischen Vorgänge ihrem Wesen nach als materielle bezeichnet. Zur leichteren Orientierung mögen diese verschiedenen Materialismen in folgender Tabelle zusammengestellt werden:



2. Nur die metaphysische Form des theoretischen Materialismus hat uns hier zu beschäftigen. Ihre dualistische Ausprägung finden wir bloss im Altertum vertreten, und zwar bei dem von Leukippos begründeten, von Demokrit weiter ausgeführten, später von den Epikureern adoptierten Atomismus. Hiernach ist die ganze sichtbare Welt aus unsichtbaren kleinen Körperchen, den Atomen, durch Verdichtung entstanden. Der Stoff wird als qualitativ gleichartig angesehen und alle Verschiedenheit nur in die Grösse, Gestalt und Lage der Atome verlegt. Auch die Seele soll aus ihnen bestehen, aber aus besonders glatten, feinen und runden, oder wie Lucrez († 55 v. Chr.) in seinem Lehrgedicht *De rerum natura*[1]) sagt, aus den kleinsten, rundesten und beweglichsten Atomen. Dualistisch darf man diesen antiken Materialismus insofern nennen, als nach ihm Körper und Seele aus verschiedenen Atomen zusammengesetzt gedacht werden. Daneben kann im Altertum noch von einem Materialismus der Stoiker gesprochen werden, insofern sie alles Seiende für körperlich erklären und die Seele als einen warmen Hauch, als etwas Luftartiges bestimmen.

3. In der neueren Philosophie entwickelt sich ein singularistischer Materialismus im 17. Jahrh. auf englischem Boden. Hobbes hält alles, was in der Welt real vorgeht, für Bewegung. Die Vorstellungen sind nichts Reales, Substanzielles, sie sind blosse Erscheinungen oder ihrem Wesen nach Bewegungen oder haben ihre Ursache in solchen. Mit der wachsenden Erkenntnis der Abhängigkeit der psychischen Zustände von physischen nimmt auch der Materialismus eine speziellere Gestalt an. Nach dem Freidenker John Toland ist das Denken eine Funktion des Gehirns, und der Naturforscher Robert Hooke († 1703) erblickt in dem Gedächtnis ein materielles Repositorium von Vorstellungen in der Gehirnsubstanz. Ihm verdanken wir bereits eine Berechnung der Zahl der von einem Erwachsenen während seines Lebens erworbenen Vorstellungen und die tröstliche Versicherung, dass das Gehirn, wie das Mikroskop zeige, für diese fast 2000000 Vorstellungen genügend Platz habe. In dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts erreicht die vorkantische Richtung dieses Namens ihren Höhepunkt. La Mettrie

[1]) Deutsche Übersetzung von Max Seydel, 1881.

(*L'homme machine* 1748[1]) schreibt der Materie die Fähigkeit zu, bewegende Kraft und Empfindungen zu erwerben, und bezeichnet die Seele als die Ursache dieser Fähigkeit. Da sie ihren Sitz oder ihre Sitze im Körper habe, so müsse sie ausgedehnt, also materiell sein. Allerdings sei es schwer begreiflich, wie die Materie denken könne, aber manches andere sei eben so schwer zu verstehen. Verschiedene ärztliche Erfahrungen und die vergleichende Anatomie bewiesen die Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von körperlichen, und ihre Wirkung auf den Körper könne die Seele nur als ein Teil des Gehirns ausüben. Ganz ähnliche Vorstellungen entwickelt das Hauptwerk der materialistischen Literatur dieser Zeit, das *Système de la nature* von Holbach. Die Hauptabsicht dieses Werkes ist die Bekämpfung jeglicher Form von Supranaturalismus, d. h. einer Anschauung, die jenseits des mechanischen Zusammenhangs der natürlichen, sinnlichen, materiellen Dinge noch eine Realität annimmt. In einer wesentlich strengeren Form als bei La Mettrie werden hier die materialistischen Behauptungen vorgetragen. Die Seele erscheint als der Körper unter dem Gesichtspunkt gewisser seiner Funktionen oder Fähigkeiten. Neue Gründe werden jedoch nicht beigebracht (vgl. § 7, 6).

4. Im 19. Jahrhundert regt sich der Materialismus wieder nach dem Zerfall der spekulativen Philosophie Hegel's und unter dem Einfluss zahlreicher neuer Beobachtungen und Erfahrungen über den Zusammenhang zwischen Körper und Seele auf deutschem Boden. Aus einem akuten Streit über diese Dinge auf der Naturforscherversammlung zu Göttingen 1854 erwächst eine Literatur materialistischer Richtung, aus der die Schriften von C. Vogt (»Köhlerglaube und Wissenschaft« 1855), von Moleschott (»Der Kreislauf des Lebens«, 5. Aufl. 1887) und von Büchner (»Kraft und Stoff«, 19. Aufl. 1898) hervorzuheben sind. Im ganzen unterscheidet sich dieser Materialismus von dem früheren dadurch, dass er schwache Spuren einer erkenntnistheoretischen Begründung seines Standpunkts aufweist. So erklärt Vogt, dass die Grenze alles Denkens mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung zusammenfalle; diese liege darin, dass das Gehirn das Organ der seelischen Funktionen sei. Dieser Behauptung soll eine eben so grosse Sicherheit

[1]) Deutsch in der Philosophischen Bibliothek von M. Brahn.

zukommen, wie der Gleichung $2 \times 2 = 4$. Doch könne man die letzten Abstraktionen der Erscheinungen niemals erklären, das Bewusstsein so wenig wie die Muskelkontraktion. Ausführlich wird nun hier wie in den anderen Schriften auf den speziellen Zusammenhang hingewiesen, der zwischen den geistigen Fähigkeiten und dem Gewicht des Gehirns, der Grösse seiner Oberfläche und seinem Reichtum an Windungen bestehe. Das bedeutendste Werk dieser Richtung ist zweifellos das von Moleschott verfasste, das sich in folgenden erkenntnistheoretischen Erörterungen bewegt. Alles Sein ist ein Sein durch Eigenschaften, aber es gibt keine Eigenschaft, die nicht bloss durch ein Verhältnis besteht. Darum gibt es keinen Unterschied zwischen dem Ding für uns und dem Ding an sich. Hat der Mensch alle Eigenschaften der Stoffe erforscht, die auf seine entwickelten Sinne einen Einfluss zu üben vermögen, dann hat er auch das Wesen der Dinge erfasst und der Menschheit absolutes Wissen. Die Materialisten bekennen sich nach Moleschott zur Einheit von Kraft und Stoff, von Geist und Körper, von Gott und Welt. Der Gedanke ist eine Bewegung, eine Umsetzung des Hirnstoffes. Er ist ein ausgedehnter Vorgang, weil er nach gewissen psychologischen Experimenten (Reaktionsversuchen) Zeit braucht (!). Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung. Wir sind ein Spiel von jedem Druck der Luft.

5. In unheilbarer Konfusion befinden sich die mannigfaltigen Äusserungen von Büchner. Er erklärt zunächst, dass Kraft und Stoff eben so wie Geist und Materie nur Bezeichnungen für zwei verschiedene Seiten oder Erscheinungsweisen eines und desselben, seiner eigentlichen Natur nach uns unbekannten Wesens seien. Dieser ganz monistisch gehaltenen Auffassung tritt bald darauf die widersprechende gegenüber, dass die Materie lange vor dem Geist dagewesen sei und der letztere nur auf Grund organisierter Materie existieren könne. Es stimmt dies merkwürdig zu der späteren Behauptung, dass es keine Materie ohne Geist gebe, und dass der Materie nicht bloss physikalische, sondern auch geistige Kräfte innewohnen. Dann wieder wird die Seele zu einem Kollektivbegriff für die gesamte Tätigkeit des Gehirns, so wie die Respiration ein solcher Begriff für die Tätigkeit der Atmungsorgane sei. Wie die Atome,

die Nervenzellen oder die Materie es anfangen, um Empfindungen oder Bewusstsein zu erzeugen, könne uns vollkommen gleichgültig sein: es genüge vollständig zu wissen, dass es so sei. Neben dieser kaum zu überbietenden Verwirrung der Begriffe hat Büchner sich auch mit der genaueren Verteilung der geistigen Prozesse an besondere Ganglien des Gehirns beschäftigt, und so werden Vernunft, Phantasie, Gedächtnis, Zahlensinn, Raumsinn, Schönheitssinn u. a. in separaten Zellen untergebracht. Nur etwa 100 000 Vorstellungen rechnet er auf das entwickelte Bewusstsein eines Erwachsenen und erhält so die beglückende Aussicht, dass bei den zur Verfügung stehenden 500—1000 Millionen Ganglienzellen noch sehr viel Platz für neue geistige Schöpfungen (und Fähigkeiten?) offen stehe. Im Todesjahre Büchner's, 1899, erschien sodann ein Werk von E. Haeckel: Die Welträtsel, das den Materialismus ebenfalls ohne deutliche Abgrenzung gegen den Monismus vertritt und auch sonst von einer ähnlichen theoretischen Unklarheit beherrscht ist[1]). Zum Schlusse dieser kurzen historischen Übersicht mag noch die merkwürdige Form eines logisch deduzierten Materialismus erwähnt werden, den Überweg ausgebildet hat. Hiernach sind die Dinge der uns erscheinenden Welt unsere Vorstellungen. Da nun jene ausgedehnt sind, so sind es auch die Vorstellungen. Da ferner diese in der Seele ablaufen, so ist auch die Seele ausgedehnt und, da die Materie das Ausgedehnte ist, zugleich materiell. Es ist kein Zweifel, dass man von demselben Ausgangspunkt logisch zu einem ganz entgegengesetzten Resultate kommen könnte.

6. Da in der historischen Darstellung der Haupttypen des Materialismus alle seine Beweisgründe zur Sprache gebracht sind und die von uns unterschiedenen Formen seiner singularistischen Ausprägung nirgends in scharfer und reinlicher Abgeschlossenheit vorliegen, so dürfen wir ohne Verzug eine zusammenfassende Kritik dieser metaphysischen Richtung überhaupt vortragen. Wenn eine Metaphysik dogmatisch genannt werden kann, so ist es diese. Denn die Gründe, welche sie vorbringt, sind recht dürftig. Das Altertum wurde den Tatsachen durch seinen Dualismus der Materien noch einigermassen gerecht, und unter den Formen des singularisti-

[1]) Vgl. meine Darstellung und Beurteilung dieses Werkes in: Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, 4. Aufl. 1908.

schen Materialismus bestreitet die attributive und die kausale Ausdrucksweise wenigstens nicht die qualitative Eigentümlichkeit des Geistigen. Zu einer naiven Sinnlosigkeit wird jedoch die Behauptung des äquativen Materialismus, sobald man sie nicht im Sinne des später zu behandelnden Monismus auslegt. Eine Identität kann begrifflich nur behauptet werden, wo die Merkmale der in Frage stehenden Begriffe als identisch zu betrachten sind. Es ist jedoch eine alte und eine der sichersten Beobachtungen, dass das sog. Psychische ganz oder doch der Hauptsache nach in seinen Merkmalen abweicht von dem Physischen. Was soll also das Dekret, das Geistige sei ein materieller Vorgang? Bis auf die neueste Zeit fehlt es dem Materialismus ganz an einem Versuche seine Richtung erkenntnistheoretisch zu begründen. Man darf es wohl als einen Erfolg der Kant'schen Erkenntniskritik betrachten, dass man im 19. Jahrhundert diesen Versuch gewagt hat. Aber an der eigentlichen Schwierigkeit ist man, wie aus den mitgeteilten Äusserungen von Vogt oder von Moleschott zu ersehen, mit achtloser Leichtigkeit vorübergegangen. Die einzige Tatsache, auf die sich der Materalismus stützt, ist die offenkundige Abhängigkeit der psychischen Vorgänge von den physischen. An einer solchen Beziehung zwischen beiden haben jedoch auch Philosophen anderer Richtung nicht gezweifelt, und sie muss daher wohl als eine vieldeutige, nicht aber als eine notwendig zum Materialismus führende Tatsache angesehen werden. Aus den im nachstehenden angeführten Gründen ist vielmehr zu folgern, dass der Materialismus weder die plausibelste noch die einfachste Erklärung dieses Tatbestandes ist.

7. Zunächst einige Bemerkungen über den attributiven Materialismus[1]). Dieser kann nur als eine vorläufige Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gehirn und Bewusstsein gelten. Denn die Angabe, dass ein Inhalt der Erfahrung, etwa das Gefühl der Unlust oder die Vorstellung eines Löwen, einer materiellen Substanz, wie sie durch bestimmte Teile des Nervensystems repräsentiert ist, als Eigenschaft zukomme, liefert keine auch nur in den allgemeinsten Zügen befriedigende Aufklärung über den Sachverhalt. Die Beziehung zwischen Ding und Eigenschaft wird überall in der Wissenschaft

[1]) Vgl. dazu die treffenden Ausführungen bei Thiele: Die Philosophie J. Kants, I, 2, S. 276 ff.

nur als eine vorläufige Beschreibung der Tatsachen gewürdigt. Fällt das Ding mit der Summe seiner Eigenschaften zusammen, so fragt es sich sofort, wie sich die in Rede stehende Eigenschaft zu den übrigen verhalte, und diese Frage bedeutet gerade in unserem Falle nichts weniger als die Wiederholung der alten Problemstellung. Ist aber das Ding von seinen Eigenschaften verschieden, so tritt zu der eben genannten Frage noch die weitere nach der Beziehung zu diesem substanziellen Hintergrunde der einzelnen Merkmale hinzu, vermehrt sich also die Schwierigkeit, die wir hervorgehoben haben, um eine neue. Ferner kann die Angabe, dass das Psychische Eigenschaft des Gehirns sei, nicht einmal als eine richtige Beschreibung der Tatsachen angesehen werden. Denn die Bewusstseinserscheinungen tragen, wie die Psychologie lehrt, den Charakter von Vorgängen und nicht den von Eigenschaften an sich, und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus (vgl. § 8, 5) setzt daher auch die Bewusstseinsinhalte zu Gehirnprozessen in eine gesetzmässige Beziehung. Das Verhältnis des Körperlichen zum Bewusstsein ist also ein Verhältnis von Vorgängen zu einander. Ein solches kann aber durch den attributiven Materialismus niemals begriffen werden, nur der kausale ist dazu wenigstens prinzipiell imstande. Darum richten wir uns im folgenden fast ausschliesslich gegen diese wissenschaftlich allein ernstlich zu berücksichtigende Form des metaphysischen Materialismus.

8. a) Der Materialismus steht im Widerspruch mit einem Grundgesetz der modernen Naturwissenschaft, nämlich mit dem Gesetz von der Erhaltung der Energie. Nach diesem ist die Summe der in einem geschlossenen materiellen System, also, sofern das ganze Universum als ein derartiges System betrachtet werden kann, in der Welt vorhandenen Energie stets eine konstante, und alle hier oder da auftretenden Veränderungen sind nur Wandlungen in der Verteilung der Energie, die auf einem wechselseitigen, streng gesetzmässigen Austausch beruhen (vgl. § 18, 2; 21, 6. 7). Unter dieser Voraussetzung besteht ein lückenloser Zusammenhang zwischen allen sog. physischen Prozessen und ist gar kein Platz vorhanden für eine neue Erscheinungsform, das Psychische oder das Geistige. In denselben allgemeinen Zusammenhang sind auch die Lebensprozesse und unter ihnen die Tätigkeiten des Nervensystems, insbesondere des Gehirns

eingeschaltet zu denken. Gehört nun das Geistige nicht zu den selbständigen Energieformen, der mechanischen, elektrischen oder chemischen, zwischen denen ein Austausch auf Grund von quantitativen Äquivalenzgesetzen herrscht, so ist nicht einzusehen, wie es entstehen soll. Wird eine Empfindung durch eine Gehirnerregung hervorgerufen, so muss diese dadurch an (chemischer?) Energie verloren haben. Dann hat sich die Energie dieses Systems um ein wenn auch noch so geringes Quantum verändert, ist also das Erhaltungsgesetz verletzt. Die einzig konsequente Vorstellung wäre, auch die geistigen Prozesse als eine besondere Energieform der chemischen, elektrischen, thermischen oder mechanischen Energie zuzuordnen und zwischen ihr und diesen denselben gesetzmässigen Zusammenhang von Austausch und Ausgleich anzunehmen, der innerhalb der physischen Energieformen herrschend gedacht wird. Aber diese, neuerdings von Ostwald vertretene Ansicht richtet den alten dualistischen Materialismus wieder auf. Denn mag man auch ein Recht dazu haben, den Energiebegriff auf die seelischen Vorgänge anzuwenden, ein Recht, das manchen Bedenken ausgesetzt ist (vgl. § 21, 6), so muss doch zweifellos ein grosser Unterschied zwischen dieser geistigen Energie und den anderen anerkannt werden. Hier Bewegungen als allgemeines Merkmal der physischen Prozesse, sichtbare oder unsichtbare, grobe oder Molekularbewegungen, dort das raumlose Geschehen von Empfindungen und Gefühlen, Wollen und Denken; hier die Abwesenheit eigentlich qualitativer Abweichungen zwischen den Körpern und ihren Kräften und darum ein gemeinsames Mass und eine weitreichende Äquivalenz zwischen allen, dort eine reiche, durch tiefere Analyse nur immer wachsende Mannigfaltigkeit von Vorgängen und Zuständen und eine entsprechende Fülle subjektiver Dispositionen und Fähigkeiten; hier eine mechanische Gesetzmässigkeit des Ablaufs und der Verbindung von Energieänderungen und Stoffen, dort Absicht, Zweck und Persönlichkeit, einheitliche Regelung des geistigen Lebens und die eigentümliche Herrschaft idealer Gesichtspunkte. Diese Unvergleichbarkeit des physischen und psychischen Geschehens macht die Einführung eines sie beide umspannenden Energiebegriffs zu einem für den Materialismus illusorischen Gewinn, weil ihn von einer dualistischen Auffassung dann nur noch der Name trennt.

9. b) Der Materialismus ist nicht imstande, auch nur den einfachsten psychischen Vorgang zu erklären. Denn dazu würde erfordert werden, dass sich dieser mit Notwendigkeit aus der gegebenen oder gedachten Voraussetzung einer bestimmten Konstellation materieller Prozesse ableiten liesse. Wie aber Empfindung aus Bewegung als selbstverständliche Konsequenz hervorgehen soll, das ist so wenig einzusehen, dass selbst die Materialisten diese Schwierigkeit einzugestehen pflegen. Wenn sie in solchem Falle behaupten, dass auch bei rein physischen Zusammenhängen die gleiche Unbegreiflichkeit stattfinde, so ist das nur sehr *cum grano salis* anzuerkennen. Denn dass eine äussere oder innere Bewegung die Folge einer Bewegung ist, deren Grösse und Geschwindigkeit von bestimmbaren Umständen abhängig ist, bedarf ebenso wenig einer Demonstration, als dass ein Gedanke aus einem anderen Gedanken hervorgeht. Und somit kann hier durch eine begriffliche oder anschauliche Konstruktion die Notwendigkeit des Eintritts bestimmter Ereignisse dargelegt werden. Mag es daher auch metaphysisch im letzten Grunde unverständlich sein, wie ein materielles Agens es anfängt, ein anderes in Tätigkeit zu setzen, und mag somit die Unbegreiflichkeit des Kausalnexus, der hervorbringenden, erzeugenden Kraft auch für das physische Gebiet zutreffen, so bleibt doch immerhin der Bedingungszusammenhang hier unvergleichlich einfacher und durchsichtiger. Welche anschauliche Konstruktion dürfte eine Molekularbewegung im Gehirn mit einem Denkakt verknüpfen, der einer geometrischen Darstellung keinen Winkel und keine Linie bietet? Welche begrifflich-analytische Konsequenz liesse sich aus einer solchen Bewegung auf eine Empfindung oder auf ein Gefühl ziehen? Die wesentlichen oben aufgeführten Unterschiede zwischen dem Physischen und Psychischen würden die Reduktion des letzteren auf das erstere im Sinne eines Hervorgehens, Erzeugtwerdens nur als eine letzte Tatsache anerkennen, nicht aber als einen anschaulich oder begrifflich notwendigen Zusammenhang erscheinen lassen. Der Materialismus aber ist nicht die Feststellung eines tatsächlichen Verhaltens. Noch ist es niemand gelungen, das Auftreten eines Affekts z. B. als unmittelbare Folgeerscheinung eines Gehirnprozesses *ad oculos* zu demonstrieren. Er ist vielmehr eine Hypothese, die an dem Massstabe ihrer Denkbarkeit und ihrer Leistungsfähigkeit ge-

prüft werden muss. Und ihre Denkbarkeit steht nach dem hier entwickelten psychologischen Argument ebenso wie ihre Leistungsfähigkeit sehr in Frage. Das Psychische als Produkt von körperlichen Prozessen zu fassen, ist eine sehr unwahrscheinliche Annahme, und die Erklärung der Eigenart geistigen Lebens wird durch die Behauptung, dass sie aus materiellen Vorgängen resultiere, nicht im mindesten gefördert. Die beredte Darstellung dieses längst bekannten Sachverhalts durch Du Bois-Reymond (»Über die Grenzen des Naturerkennens« 1872 u. ö.) hat dazu beigetragen, auch in den Kreisen der Naturforscher seine Anerkennung zu verbreiten.

10. c) Die Biologie beschäftigt sich mit dem Problem des Lebens und sucht, wie schon im Altertum, so auch jetzt wieder in der Mitwirkung oder dem Einfluss psychischer Faktoren die Erklärung für den Unterschied zwischen lebloser und lebender Materie. Damit wird aber offenbar vorausgesetzt, dass die Seele nicht aus der Materie ableitbar ist, denn sonst könnte sich diese ja selbst organisieren. Führt man das Leben auf die Seele zurück, so geschieht das, weil man es durch blosse Konfiguration materieller Elemente und Prozesse, durch den körperlichen Mechanismus, den Physik und Chemie lehren, nicht erklären kann. Dieser Vorteil geht jedoch auf dem Boden des Materialismus verloren, der nicht nur das Leben im weiteren Sinn, sondern auch alle psychischen Vorgänge und Fähigkeiten als Produkte physiko-chemischer Konstellationen und Prozesse betrachtet. So gerät der Materialismus in einen Widerspruch mit den vitalistischen Tendenzen der Biologie, und es ist für eine Metaphysik immer misslich und bedenklich, einer starken Richtung innerhalb einer Einzelwissenschaft nicht gerecht werden zu können (vgl. § 23).

d) Der Begriff der Abhängigkeitsbeziehung ist ein viel allgemeinerer als der des kausalen Verhältnisses. Denn jener besagt nur, dass zwischen zwei Erscheinungen *a* und *b* eine solche Beziehung besteht, dass jede Veränderung in oder an *a* von einer entsprechenden Veränderung in oder an *b* gefolgt oder begleitet ist. Entsprechend aber nennt man eine Veränderung dann, wenn sie in qualitativer und in quantitativer Hinsicht sich einer anderen äquivalent erweist, so dass gleiche oder ähnliche Vorgänge in oder an *a* auch gleiche oder ähnliche Vorgänge in oder an *b* auftreten lassen, oder

dass grössere, kleinere, stärkere, schwächere etc. Veränderungen dort auch in gleicher Richtung erfolgende Veränderungen hier nach sich ziehen. Für die Kausalität treffen diese Bestimmungen zwar ebenfalls zu, aber für sie wird ausserdem ein bestimmter zeitlicher Zusammenhang erforderlich, der für die Abhängigkeit als solche völlig irrelevant ist, und eine Umkehrung des Verhältnisses, die hier ohne weiteres vorgenommen werden kann, ist mit Rücksicht auf die zeitliche Sukzession der kausal verbundenen Prozesse bei diesen nicht angängig. Darum ist die Behauptung einer Abhängigkeitsbeziehung zwischen psychischen und physischen Prozessen scharf zu trennen von der Behauptung ihrer kausalen Verknüpfung. Da nun die Beobachtung dem Unbefangenen sowohl die Abhängigkeit psychischer Vorgänge von physischen als auch die umgekehrte aufzeigt, so ist offenbar für den vorurteilslosen Forscher zunächst nur der allgemeine Begriff einer Funktionsbeziehung, nicht aber der speziellere einer kausalen Verknüpfung auf diesen Tatbestand anwendbar. Die moderne Psychologie trägt diesem Sachverhalt durch das Prinzip des psychophysischen Parallelismus Rechnung, wonach die Bewusstseinsinhalte von körperlichen Vorgängen gesetzmässig begleitet sind, ohne dass die Art dieses Parallelgehens vorläufig genauer bestimmt werden könnte (vgl. § 8, 5). Der Materialismus dagegen setzt sofort die speziellere Vorstellung eines einseitigen Kausalverhältnisses voraus und ist sich weder des hervorgehobenen Unterschiedes in den Begriffen noch der Einseitigkeit seiner Auffassung des Tatbestandes bewusst.

11. e) Der Begriff der Materie ist nur gebildet, um das Objektive an den Erlebnissen zu hypostasieren. Um das in unserer Erfahrung von uns Unabhängige, einer selbständigen Gesetzlichkeit des Geschehens Angehörige sachgemäss darzustellen, hat die Naturwissenschaft eine materielle Substanz angenommen, in der Kräfte der Anziehung und Abstossung wirksam sind, und die sich demgemäss in Spannungszuständen oder Bewegungen befindet. Die Qualität unserer Bewusstseins- oder auch nur der Wahrnehmungsinhalte selbst dagegen, die Röte und Bläue, Süssigkeit und Säure, Schmerz und Kitzel auszudrücken oder zu erklären, sind solche Realitäten weder bestimmt noch geeignet. Sie wollen nur die Tatsache verständlich machen, dass unsere Sinneseindrücke in einer von

uns nicht willkürlich herzustellenden oder abzuändernden Reihenfolge und Verbindung auftreten und verschwinden, dass sie in einem ihnen als solchen zufälligen, fremdgesetzlichen Zusammenhang gegeben sind. Aus dieser erkenntnistheoretischen Erwägung (vgl. § 17, 3) geht der tiefere Grund für die Unmöglichkeit hervor, das Psychische in den Kreis des Energiesatzes einzubeziehen und als Produkt materieller Prozesse verständlich zu machen. Die Begriffe von Materie und Energie müssten wesentlich umgestaltet werden, wenn sie fähig werden sollten, die ihnen vom Materialismus zugewiesene Bedeutung für das geistige Leben zu erlangen.

Nach diesen Erörterungen müssen wir den Materialismus als eine nicht nur sehr hypothetische, sondern auch als eine unwahrscheinliche metaphysische Annahme betrachten. Wenn er auch in philosophischen Kreisen heutzutage jeglichen Kredit verloren hat, so ist doch in denen der Naturforscher eine Neigung zu dieser Vorstellung noch immer sehr verbreitet, und in weiten Kreisen des Volks und der sog. Gebildeten wird dieses Schlagwort vielfach im Sinne einer sicheren naturwissenschaftlichen Theorie angewendet. Wir haben es darum nicht für überflüssig gehalten, die wichtigsten Argumente gegen den Materialismus vom naturwissenschaftlichen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt aus zu entwickeln.

Zum Schluss verweisen wir auf das vortreffliche Werk von F. A. Lange: »Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart« (8. Aufl. 2 Bde. 1908, auch in der Reclam'schen Universalbibliothek herausgegeben von Ellissen).

§ 20. Der Spiritualismus.

1. Viel später als der Materialismus ist sein direktes metaphysisches Gegenteil, der Spiritualismus, in der Geschichte der Philosophie aufgetreten. Denn die einzige Richtung des Altertums, die diesen Charakter zu besitzen scheint, nämlich die Ideenlehre Platon's, betrachtet zwar Ideen als die realen Substrate aller Erscheinung, sieht in ihnen aber keineswegs von vorn herein und ausschliesslich etwas Psychisches. Der erkenntnistheoretische Idealismus paart sich hier noch mit dem metaphysischen Spiritualismus in unklarer Weise. Reiner ist der letztere in der neuplatonischen Emanationslehre herausgearbeitet. Die höchste Ursache, das Eine,

differenziert sich hier in den Geist und das Gedachte, Subjekt und Objekt; aus dem Geist geht die Seele und aus dieser der Körper hervor, der demnach geistiger Natur sein muss. Aber als ein Grenzbegriff wird hier, ähnlich wie bei Platon, eine Materie, die Vertreterin des Nichtseienden, gefordert, und der Spiritualismus wird auch hier zu einer sekundären, aus den Voraussetzungen des Systems abzuleitenden Anschauungsweise. Darum können wir als den ersten Vertreter eines echten Spiritualismus erst Leibniz bezeichnen[1]). Alles Zusammengesetzte weist hin, wie er lehrt, auf das Einfache, aus dem es besteht. Ein solches wahrhaft Einfaches darf nicht selbst wieder teilbar sein, muss also, da alles Stoffliche seiner Natur nach nicht unteilbar ist, einen unstofflichen, immateriellen Charakter tragen. Darum sind diese letzten Einheiten alles Komplexen »metaphysische Punkte«, ausdehnungslose Realen. Solche können weder entstehen noch vergehen, sondern nur geschaffen oder vernichtet werden, d. h. sie sind einfache Substanzen, die durch sich existieren, selbständig sind. Descartes hatte die Substanz definiert als das Wesen, das so existiert, dass es keines anderen Wesen zur Existenz bedarf, und daraus gefolgert, dass nur Gott im eigentlichen Sinne Substanz genannt werden dürfe. Doch schienen ihm die Materie und die Seele, die *res extensa* und die *res cogitans*, insofern auch das Prädikat der Substanz zu verdienen, als sie bloss Gottes, sonst aber keines anderen Wesens zur Existenz bedürfen. Diesen laxen Sprachgebrauch beseitigte Spinoza, indem er die absolute Unabhängigkeit von der Substanz aussagte und somit nur Gott mit diesem Namen belegte. Er versteht unter Substanz das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Wesens bedarf, von dem er gebildet werden müsste. Die Definition von Leibniz kehrt im wesentlichen zurück zu der des Descartes. Sie lautet: *substantia est ens per se existens.* Während jedoch seine Vorgänger die Einzigkeit der Substanz behauptet hatten, verknüpft Leibniz mit der ähnlichen Bestimmung die durch die Tatsache zusammengesetzter Erscheinungen geforderte Annahme einer unendlichen Vielheit von Substanzen.

[1]) Die Abhandlungen *Monadologie* und *Principes de la nature et de la grâce*, um 1714 verfasst (deutsch in der Philos. Biblioth.), enthalten eine systematische Darstellung seines Standpunktes.

2. Alle Veränderung setzt tätige, wirkende Kräfte voraus. Sofern also die einfachen Substanzen die realen Träger alles Seins und Geschehens sind, werden sie als kraftbegabte Wesen zu betrachten sein. Nach dem Vorgange von Giordano Bruno nennt Leibniz diese selbständigen Einheiten alles Seienden Monaden. Da nun ihr ganzes Wesen Selbsttätigkeit ist, so können sie nichts empfangen, es kann nichts in sie eindringen, und die scheinbare Wechselwirkung zwischen den Vorgängen der sichtbaren Welt beruht vielmehr auf einer weisen Vorherbestimmung, der prästabilierten Harmonie, vermöge deren die Zustände aller Substanzen einander korrespondieren, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen. Nur die Analogie unserer Seele erlaubt es, das innere Sein aller Monaden näher zu bestimmen, weil wir nur in ihr ein absolut einfaches und selbsttätiges Wesen wirklich kennen. Man kann daher die Monaden als Seelen bezeichnen und muss dann die Körper, diese Monadenaggregate, als Vielheiten von Seelen fassen. Äusserlich können sich nun die Monaden überhaupt nicht voneinander unterscheiden, da sie punktuell gedacht werden. Andererseits müssen sie voneinander verschieden sein, weil sonst gar kein Recht vorläge, eine Vielheit von ihnen anzunehmen. Die damit geforderte innere Verschiedenheit baut sich aus den in den Monaden ablaufenden Zuständen auf. Sie besteht in einer Mannigfaltigkeit von Klarheitsgraden ihrer Vorstellungen. Schon im Altertum war es üblich, die Sinneswahrnehmung als ein Abbild der objektiven Welt aufzufassen. Indem Leibniz diese dem populären Bewusstsein aller Zeiten geläufige Annahme mit dem mathematischen Begriff der Darstellung verknüpft, gelangt er zu der Bestimmung, dass jede Monade das ganze Universum mit einer ihr eigentümlichen Klarheit und Deutlichkeit vorstelle oder darstelle, dass jede in diesem Sinne ein Mikrokosmus oder ein Spiegel des Alls, *une concentration de l'univers*, sei. Die Einfachheit der Monade hindert nicht eine Vielheit ihrer Zustände, die durch die verschiedenartigen Beziehungen der Monaden zueinander gefordert wird. Neben den Vorstellungen und der *vis repraesentativa* ist eine *vis appetitiva*, das Prinzip des Wechsels, und sind damit Strebungen oder Begierden vorhanden, durch die der Übergang von einer Vorstellung zur anderen vermittelt wird. Die Vorstellungen aber zerfallen nach Leibniz in zwei grosse Klassen,

indem sie als Perzeptionen oder als Apperzeptionen gegeben sein können. Jene bestehen in dem blossen Erlebnis des psychischen Zustandes, diese enthalten noch dazu ein Bewusstsein von ihm. Wenn ein Raubtier auf seine Beute lauert, so hat es eine Perzeption, sofern es von dieser Tätigkeit nichts weiss, sie nicht selbst wahrnimmt, sofern sie also ihm unbewusst bleibt (vgl. § 8, 4). Die ganze Welt besteht somit nach Leibniz aus Seelen oder seelenartigen Wesen. — Diesem Spiritualismus hat sich Maine de Biran († 1824) angeschlossen, doch ist für ihn die psychische Urtatsache nicht die Vorstellung, sondern der »*effort voulu*«, und so wird Aktivität und Wille das Wesen aller einfachen Substanzen.

3. Einen ähnlichen Standpunkt hat dann Herbart begründet. Von einer allgemeinen Begriffsbestimmung des Seins geht er aus. Es besteht nach ihm in der absoluten Position, womit einerseits alle Relation, andererseits alle Negation abgelehnt wird. Nun würde eine Vielheit von Qualitäten des Seienden etwas Relatives in dasselbe hineinbringen, also muss die Beschaffenheit des Seienden als eine ganz einfache gedacht werden. Der Widerspruch, der in dem Erfahrungsbegriff eines Dinges mit vielen Merkmalen liegt, kann ohne Verstoss gegen die diesem Begriffe zugrunde liegenden Tatsachen nur dadurch aufgelöst werden, dass man eine Vielheit von Seienden annimmt, von denen jedes absolut einfach ist (vgl. § 18, 7). Das sind die Realen Herbart's, auch unkörperliche Wesen wie die Monaden des Leibniz, aber ihrer einfachen Qualität nach unbestimmbar. Die Beziehungen, in denen die Realen zueinander stehen, sind Störungen, die sie erfahren, und Selbsterhaltungen, die von ihnen ausgehen, wobei jede Selbsterhaltung die Störung aufhebt, »dergestalt, dass sie garnicht eintritt«. Nun ist nach Herbart's psychologischer Auffassung die Vorstellung der einzige Vorgang, in dem sich unser bewusstes Seelenleben äussert. Die Selbsterhaltungen des Seelenrealen können daher als Vorstellungen gelten. Hier ist der Spiritualismus offenbar weniger ausgeprägt als bei Leibniz, da Herbart die Selbsterhaltungen der das Körperliche bildenden Realen und die einfache Qualität aller ihrem Wesen nach nicht näher bestimmt. — Viel rückhaltloser hat sich zum Spiritualismus Lotze bekannt. Den Begriff des Seins definiert er als das Stehen in Beziehungen oder als die Fähigkeit zu wirken und zu leiden. Solche

Beziehungen erscheinen jedoch nur denkbar unter der Voraussetzung einer Einheit, die alle Wesen verbindet. Darum betrachtet Lotze die einzelnen Dinge als Modifikationen eines Absoluten, einer Substanz. Als für sich seiende Einheiten endlich lassen sich alle Dinge nur dann denken, wenn man ihnen eine nach Analogie unseres eigenen Bewusstseins aufzufassende geistige Qualität beilegt.

4. Besonders deutlich hat Schopenhauer das wesentliche Motiv des Spiritualismus zur Geltung gebracht. Der Gegensatz, den Kant zwischen Erscheinung und Ding an sich aufgerichtet hatte (vgl. § 17, 11), wird von ihm anerkannt, aber in uns selbst, meint er, erfassen wir beides. Dem erkennenden Subjekt ist sein Leib, sein Ich, auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben, einmal als Vorstellung, als körperliches Objekt, und sodann als das Jedem unmittelbar Bekannte, als Wille. Ist nun der Wille in uns das Ding an sich, so ist damit zugleich die ganze Welt der Erscheinungen aufgeschlossen. Jede strebende und wirkende Kraft in der Natur ist wesentlich identisch mit dem Willen in uns. — Auch Wundt kann man als Spiritualisten bezeichnen. Von der in der unmittelbaren Erfahrung gegebenen Realität der Erlebnisse führen nach ihm die naturwissenschaftliche und die psychologische Forschung auf getrennte Bahnen, jene zu einer exakten Untersuchung der isoliert gedachten Vorstellungen, die als solche zu Objekten werden, diese zu einer Erkenntnis des Bestandes und inneren Zusammenhanges der ganzen, aus Vorstellungen, Gefühlen, Willensvorgängen sich zusammensetzenden Erfahrung. Die letzte Einheit, bei der eine metaphysische Betrachtung der naturwissenschaftlichen Ergebnisse stehen bleiben kann, ist das lediglich formal bestimmte Atom, über dessen eigene Natur wir nichts erfahren. Dagegen gelangt eine entsprechende Untersuchung des psychologischen Tatbestandes zu der Annahme, dass der Wille »die wirkliche Realität unseres eigenen Seins« ist. »Da wir nun unmöglich annehmen können, dass die Objekte überhaupt kein eigenes Sein haben, und ein anderes eigenes Sein als unser Wille uns nirgends gegeben ist . . ., so wird hier unweigerlich eine Ergänzung des kosmologischen durch den psychologischen Regressus gefordert: das eigene Sein der Dinge . . . ist dem unseren gleichartig; es ist Wollen. Die letzte Einheit alles Seins aber wird als Willenseinheit bestimmt.

5. Daneben findet man spiritualistische Ansichten, deren Begründung mit Hilfe des Idealismus (vgl. § 17) vollzogen wird. Ist hiernach die Welt unsere Vorstellung, so liegt es nahe, vorstellende Wesen, d. h. Seelen, als die einzigen Realitäten anzuerkennen. In typischer Form hat diesen Standpunkt G. Berkeley ausgebildet, nach dessen »Immaterialismus« oder »Psychismus« es nur Geister, nur psychische Substanzen gibt. Zuweilen spielen auch Wertbeurteilungen bei diesen Anschauungen mit, indem man die seelischen Prozesse als die wichtigeren, allein wertvollen ansieht und darum die materiellen Vorgänge zu einer unwesentlichen Erscheinungsform degradiert. Mit dieser Begründung kann der Monismus, die Zweiseitentheorie des universellen Parallelismus (vgl. § 22), in den Spiritualismus umschlagen. Besonders nahe liegt die metaphysische Ansicht des Spiritualismus für den, der in der Naturphilosophie einer dynamistischen Auffassung (vgl. § 7, 6) huldigt. Wer die Atome lediglich als Kraftzentren und somit als mathematische Punkte betrachtet, wird geneigt sein, ihr Wesen durch irgend eine psychische Qualität vollständig bestimmt zu finden. Dass eine psychologische Betrachtung mit dem Spiritualismus in widerspruchslosen Zusammenhang gebracht werden kann, ist ohne weiteres einleuchtend. Zwar hat man gemeint, es erwachse dieser metaphysischen Deutung der Welt daraus eine besondere Schwierigkeit, dass die Existenz fremder Bewusstseinszentren unter ihrer Voraussetzung weder erklärt noch auch nur verständlich gemacht werden könne. Es ist jedoch nicht einzusehen, warum die metaphysische Interpretation der Bewegungsvorgänge fremder Individuen, aus denen wir ihr inneres oder psychisches Sein zu erschliessen pflegen, diesen Analogieschluss gefährden müsse. Denn die Tatsachen selbst würden ja dadurch in keiner Weise andere werden, nur müsste sich ihre sonst in naturwissenschaftlichen Begriffen dargestellte Auffassung in das neue Gewand einer spiritualistischen Deutung kleiden. Aber auch der Besitzstand der durch die Naturforschung ausgebildeten Begriffe, Gesetze und Methoden würde durch den Spiritualismus keine Veränderung erfahren. Ob man bei dem Begriff materieller Atome und der Vorstellung eines mechanischen Zusammenhangs zwischen ihnen stehen bliebe, oder ob man diese Begriffe durch die Annahme eines geistigen Inhalts, der ihr eigentliches Wesen ausmachte, zu

modifizieren suchte, würde an der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nichts ändern. Jedenfalls müsste auch in letzterem Falle das Stattfinden aller der Beziehungen und die Herrschaft aller der Regeln vorausgesetzt werden, welche die Naturwissenschaft mit Hilfe von Beobachtung und Rechnung in allgemeingültiger Weise festgestellt hat. Endlich verträgt sich der Spiritualismus auch mit einer realistischen Erkenntnistheorie, insofern er psychische Realitäten nicht nur den Bewusstseinserscheinungen, sondern auch der Aussenwelt zugrunde legt.

6. Ist der Spiritualismus somit eine sehr wohl denkbare Hypothese, so wird die genauere Prüfung seiner Argumente festzustellen haben, ob ihm darüber hinaus eine höhere Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden darf.

a) Das wichtigste Argument für den Spiritualismus besteht in der Voraussetzung, dass sich die Innenwelt leichter, sicherer und tiefer erkennen und bestimmen lasse, als die Aussenwelt. Das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt fallen bei jener zusammen. Der Grundsatz, dass Jeder sich selbst der Nächste ist, scheint nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch zu gelten. Die Aussenwelt wird als das Fremde, Unbekannte betrachtet, zu dem wir einen Zugang nur von uns selbst aus haben. Moderne Psychologen haben diese Ansicht unterstützt, indem sie die innere Wahrnehmung für schlechthin evident und zuverlässig erklärten und das Psychische mit den Bewusstseinsinhalten identifizierten. Der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich, Wirklichkeit und Realität wird für die Innenwelt aufgehoben: wir erfassen uns unmittelbar so, wie wir sind. So verbindet sich ein Realismus hinsichtlich der Aussenwelt mit einem psychologischen Konszientialismus. Aber dieser letztere Standpunkt ist für den Spiritualismus tatsächlich unhaltbar. Denn fiele das Ich, die Seele mit den einzelnen Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühlen und Willensakten, die zufällig im Bewusstsein gegeben sind, zusammen, so hätten wir, wie Hume behauptete, in dem Ich ein blosses »Bündel von Perzeptionen«. Der Spiritualismus aber meint ja ein selbständiges Wesen, eine Realität, wenn er Seele oder Seelisches in allen Erscheinungen hypostasiert. Damit stellt er sich auf den Boden eines psychologischen Realismus, der die Bewusstseinsinhalte nur als Hinweise

auf das ihnen zugrunde liegende reale Sein betrachtet. Welch ein Recht aber hat er alsdann, die Erkennbarkeit und Bestimmbarkeit des Psychisch-Realen für leichter und sicherer zu halten, als die des Physisch-Realen? Der tatsächliche Entwicklungsgang der Naturwissenchaft und der Psychologie gibt ein solches Recht ohne Zweifel nicht. Die Erkenntnis ist auf jenem Gebiet vielmehr weiter fortgeschritten, als auf diesem. Wie langsam und mühsam bahnt sich die Psychologie den Weg zu ihrem Objekt! Der inneren Wahrnehmung pflegt sie durchaus nicht blindlings zu vertrauen, und ihre Fortschritte bestehen nicht nur in einer Einsicht in die Gesetze des Seelenlebens, sondern auch in einer Verfeinerung der Analyse des Tatbestandes und in einer Reinigung desselben von den Mängeln der Selbstbeobachtung. Die Selbsterkenntnis hat ja auch von Alters her als eine besonders schwierige Aufgabe gegolten, deren Erfüllung durch intellektuelle und zugleich durch moralische Fehler gehindert werde. Dass endlich Subjekt und Objekt der Erkenntnis hier dasselbe Wesen sind, bedeutet keinen Vorteil, sofern dieses Wesen dadurch unserer Erkenntnis nicht zugänglicher wird (vgl. § 27, 8 ff.).

7. b) Ein zweites Argument, dessen sich Leibniz bedient hat, geht von der Behauptung aus, dass Ausdehnung wesentliches Merkmal aller Körper ist. Nun ist aber die Ausdehnung, wie der Raum überhaupt ins Unendliche teilbar. Es gibt keinen letzten Raumteil, also auch kein absolut kleinstes Körperchen. Man gelangt daher bei der Analyse der Körper, bei der Zerlegung dieser komplexen Erscheinungen niemals zu den letzten, einfachsten Elementen, die eine vollständige und befriedigende Bestimmung der Realität anzugeben hat. Das absolut Einfache muss somit raumlos und, was auf dasselbe hinauskommt, immateriell, also geistartig gedacht werden. Dies Argument wäre nur dann eine Empfehlung für den Spiritualismus, wenn die unendliche Teilbarkeit des Raumes mit der Frage nach den Elementen des Raumerfüllenden notwendig zusammenhinge. Dies ist aber nicht der Fall, sobald man auseinanderhält, was gesondert werden muss, die qualitative Beschaffenheit des Rauminhalts und den von ihm eingenommenen Raum. Warum soll nicht ein Raumerfüllendes trotz seiner räumlichen Teilbarkeit einfach, letztes Element sein können? Ein grosser Klumpen reinen Goldes ist doch sicherlich einfacher, als ein winziges Tröpfchen

Eiweiss, d. h. es besteht zwischen Grösse und Volumen einerseits und der Einfachheit oder Komplexität andererseits gar keine selbstverständliche Beziehung. Die Elementaratome der Körper brauchen daher nicht unräumlich, nicht punktuell oder immateriell gedacht zu werden.

S. c) In einem dritten Argument wird die Verwandtschaft von Kraft und Seele betont. Um die Veränderungen in der Natur zu erklären, ist man genötigt, den Begriff der Kraft einzuführen und diese als das eigentlich Treibende und Wirkende zu betrachten. Die Materie erscheint hiernach bloss als Angriffspunkt für Kräfte, als der Schauplatz, auf dem diese sich betätigen. Vollends deutlich wird die Überlegenheit der Kraft in der realen Welt, wenn man die Elemente der Körper als dynamische Einheiten, als Kraftzentren fasst. Das Wesen solcher anziehenden und abstossenden Kräfte aber wird uns nur verständlich, sofern wir uns selbst als schaffende aktive Potenzen, unser eigenes Innenleben als beherrscht von einer Willenskraft wissen und mit jenen einfachen Naturereignissen vergleichen. Dann können wir »den Willen in der Natur« finden und die Naturkräfte als Vorstufen und Analoga geistiger Fähigkeiten anerkennen. Damit wird die ganze Welt zu einem Stufenreich psychischer Realitäten. Aber auch dies Argument versagt, sobald wir es genauer prüfen. Denn die Kräfte in der Natur dürfen doch nur so gefasst werden, wie sie sind und sein sollen, d. h. als Ursachen für Bewegungen. Alle Veränderungen, für die sie in der Naturwissenschaft verantwortlich gemacht werden, sind ja auf Bewegungen zurückzuführen. Die psychischen Veränderungen dagegen, die wir unserer Seele entstammen lassen, sind keine Bewegungen. Sind die Leistungen unvergleichbar verschieden von einander, so werden es auch die Ursachen sein. Man hat also gar kein Recht und keinen Grund, den Naturkräften ein psychisches, geistartiges Wesen zuzuschreiben. Darin liegt überhaupt eine grosse Schwierigkeit für den Spiritualismus, dass er gezwungen ist, den Begriff des Psychischen so weit auszudehnen, dass dieser den Zusammenhang mit dem empirisch aus unserem Bewusstsein bekannten Seelenleben gänzlich verliert. Dann aber kommen wir zu einem Analogon des dualistischen Materialismus, zu einer Zweiseelenlehre, bei der nicht einzusehen ist, warum überhaupt noch zur Bezeichnung wesenverschiedener Dinge der nämliche Ausdruck gebraucht wird.

9. Damit haben wir die Argumente des Spiritualismus abgewiesen und den Versuch widerlegt, diese metaphysische Bestimmung aller Realität als eine wahrscheinliche darzutun. Aber wir können auch behaupten, dass Naturwissenschaft und Psychologie, die nächstbeteiligten Einzelwissenschaften, zu einer derartigen Auffassung keineswegs drängen. Eine Nötigung oder Aufforderung zur spiritualistischen Deutung der Naturvorgänge besteht in den Ergebnissen der Naturwissenschaft selbst nicht. Je mehr sie sich entwickelt hat, um so mechanischer und exakter, um so freier von animistischen Tendenzen, von anthropomorphistischen Neigungen ist sie geworden. Der Spiritualismus ist, von hier aus gesehen, ein Rückfall in alte, längst überwundene Irrtümer. Ausserdem wird durch ihn der Wahn genährt, als habe nicht die betreffende Einzelwissenschaft über die reale Beschaffenheit ihres Gegenstandes das entscheidende Wort zu sagen, sondern als gäbe es darüber hinaus eine besondere, neue Erkenntnis desselben, die tiefer ginge und in das Wesen der Dinge selbständig einzudringen vermöchte. Die metaphysische Ergänzung hat nicht die Aufgabe, die einzelwissenschaftliche Betrachtung zu ersetzen, sondern die bescheidenere, deren Richtungslinie über das zurzeit erreichte Ziel hinaus weiter zu verfolgen. Ebensowenig findet der Spiritualismus eine Stütze in der Psychologie. Denn unser persönliches geistiges Leben denken wir uns an einen äusserst kompliziert gebauten Bestandteil unseres Organismus gebunden und keineswegs in letzte materielle Teilchen desselben eingeschlossen. Nicht an einem Punkte, ja nicht einmal in einer Zelle des Gehirns sitzt nach der modernen Auffassung der physiologischen Psychologie das Bewusstsein oder die Seele, sondern die unmittelbaren Bedingungen für die geistigen Erscheinungen sind an verschiedenen Orten der Grosshirnrinde gelegen. Es ist daher ganz ohne Analogie anzunehmen, dass jedes Atom ein solches geistiges Sein, wie unser Bewusstsein es darstellt, vertrete. Und wenn wir mit der vergleichenden Psychologie zu den niedersten Stufen hinuntersteigen, auf denen noch eine Spur von seelischem Leben vermutet wird, so werden wir auch hier bei der Zelle oder vielleicht dem Zellkern, also bei einer relativ komplexen chemischen Verbindung stehen zu bleiben haben, nicht aber in die Atome jenes Rudiment von Bewusstsein verlegen dürfen. Innerhalb der anorganischen Welt ist aber ein empirisches Motiv

zur Beseelung in wissenschaftlich einwandfreier Form noch nicht entdeckt worden.

Literatur:

E. Vacherot: *Le nouveau spiritualisme.* 1884 (sucht einen Spiritualismus auf naturphilosophischer Basis und in kritischer Auseinandersetzung mit anderen Richtungen zu begründen).

Anmerkung. Zuweilen wird der Spiritualismus als Idealismus bezeichnet. Es mag dies zum Teil an dem Zusammenhang liegen, in den der erkenntnistheoretische Standpunkt dieses Namens mit jener metaphysischen Richtung geraten ist. Neuerdings liebt es auch der Spiritismus sich den Namen des Spiritualismus beizulegen. Die spiritualistische Schule, von der man in der französischen Philosophie des 19. Jahrhunderts redet, ist hauptsächlich durch die Betonung der Psychologie als grundlegender Disziplin charakterisiert. Als ihre Begründer gelten der schon erwähnte Maine de Biran (vgl. § 20, 2.) und Royer-Collard († 1843).

§ 21. Der Dualismus.

1. Wir kommen nunmehr zu zwei vermittelnden Standpunkten, die der selbständigen Bedeutung der vom Materialismus und Spiritualismus einseitig bevorzugten Qualitäten des Realen gerecht zu werden versuchen. Nach dem Dualismus bilden das Subjektive und das Objektive, Geist und Materie zwei voneinander wesensverschiedene und selbständige Existenzen. Er ist die Ansicht des sog. gesunden Menschenverstandes und der christlichen Dogmatiker des Mittelalters und der Neuzeit, auch tritt er in der Geschichte der Metaphysik verhältnismässig früh auf. Am deutlichsten unter den Vorsokratikern hat Anaxagoras einen Dualismus entwickelt (vgl. § 18, 6). Er scheidet den *νοῦς* als das geistige Prinzip von den unendlich vielen Urstoffen, den *σπέρματα* oder *ὁμοιομερῆ*. Jener bringt erst Ordnung und Bewegung in den an sich trägen und chaotischen Stoff und wird durch die Prädikate der Selbständigkeit, der Einfachheit und der Identität mit sich selbst bestimmt. Ferner kann man als Dualisten die beiden grössten Philosophen des Altertums bezeichnen. Bei Platon trennen sich das Nichtseiende und das Seiende, das sinnenfällige Einzeldasein und sein in der Idee sich ausprägendes Wesen. Auch ein Wertgegensatz besteht zwischen

beiden und wirkt verschärfend auf ihre metaphysische Absonderung zurück (vgl. § 9, 3). Bei Aristoteles finden wir zwar nicht die gleiche Schroffheit der Trennung, aber einen analogen Gegensatz durch die Begriffe Stoff und Form zum Ausdruck gebracht. Jedes Einzelwesen (*οὐσία*) ist in seiner konkreten Wirklichkeit geformter Stoff, und so wenig der Stoff an sich eine Existenz begründet, so wenig gibt es — von der Gottheit abgesehen — eine reine Form. Vielmehr verhalten sich beide Bestimmungen zueinander wie Mögliches und Verwirklichendes, wie *potentia* und *actus* (*δύναμις* und *ἐνέργεια*). So erscheint auch die Seele als die »Entelechie«, Verwirklichung des Leibes (vgl. § 8, 2). Die Gottheit soll reine Form sein, und von den verschiedenen Fähigkeiten der menschlichen Seele wird, wie bei Platon, der *νοῦς* (die Vernunft) als der unsterbliche Teil herausgehoben. In der mittelalterlichen Philosophie erhält sich dieser Dualismus sowohl in der metaphysischen als auch in der ethischen Fassung des Gegensatzes.

2. Der antike Dualismus ist nicht der moderne. Denn nach ihm sind Körper und Seele nur Glieder eines Gegensatzes, der als Beispiel des allgemeineren von Stoff und Form zu gelten hat. Sie konstituieren also nicht durch ihre Eigentümlichkeit den Dualismus, sondern bilden nur einen Fall, an dem sich sein allgemeineres Wesen illustrieren lässt. Zum Schöpfer des modernen Dualismus und damit zum typischen Vertreter dieser Metaphysik in der neueren Philosophie ist Descartes geworden, indem er die begriffliche Unterscheidung von *corpus* und *mens* zur Basis wählte. Das Merkmal alles Körperlichen ist nach ihm die Ausdehnung, das Merkmal alles Seelischen das Denken, dessen Begriff alle die Tätigkeiten umfasst, deren wir uns unmittelbar bewusst sind, also etwa mit dem des Bewusstseins zusammenfällt (vgl. § 8, 2). Und so gibt es zwei Substanzen, eine *res extensa* und eine *res cogitans* (vgl. § 20, 1), die voneinander unabhängig existieren, aber in Beziehungen der Wechselwirkung zueinander stehen. Wie diese bei der völligen Ungleichartigkeit beider Substanzen möglich ist, darüber hat sich Descartes nicht näher ausgesprochen. Diese Lücke seines Systems auszufüllen haben Spätere unternommen. Unter ihnen sind namentlich die sog. Okkasionalisten (Arnold Geulincx † 1669) hervorzuheben. Nach ihnen ist eine reale Wechselwirkung zwischen so grundverschiedenen Wesen

unmöglich. Der Schein derselben aber wird hervorgebracht durch das direkte Eingreifen Gottes (*concursu Dei*). So werden die Vorstellungen, die wir von der Aussenwelt durch die Erregung der Sinnesorgane empfangen zu haben glauben, von Gott dieser konform erzeugt und ebenso die Bewegungen unseres Körpers, die einer bestimmten Willensabsicht entsprungen zu sein scheinen, dieser gemäss hervorgerufen. Es gelten also Seelisches und Körperliches als zufällige oder scheinbare Ursachen für die in dem anderen entstehenden Veränderungen, als *causae per occasionem*. Sie sind nur die Gelegenheit, der Anlass für die Wirksamkeit der wahren Ursache, die wir in Gott zu erblicken haben. Am meisten metaphysisch vertieft wurde diese Anschauung durch Nicole Malebranche († 1715). Auch Lotze ist in seiner Theorie des Wirkens auf ähnliche Gedankenvorgänge geführt worden.

3. Es ist merkwürdig, dass der Dualismus seitdem — wenn wir von den Vertretern der mittelalterlichen Philosophie absehen — gar keine abschliessende Durchführung mehr gefunden hat. Man hält ihn im allgemeinen gegenwärtig für widerlegt, weil er an dem Problem der Wechselwirkung, der psychophysischen Kausalität, und an dem Einheitsbedürfnis unseres Denkens scheitere. Daneben hat er jedoch in dem populären Bewusstsein noch immer eine höchstens durch den Materialismus etwas beschränkte Geltung, und in den empirischen Wissenschaften der Psychologie und der Naturwissenschaft ist wenigstens eine dualistische Ausdrucksweise in bezug auf das Verhältnis von Psychischem und Physischem zueinander üblich. In den letzten Jahren wird eine Erneuerung der Wechselwirkungsannahme wieder lebhaft empfohlen, eine Bewegung, deren Berechtigung wir im folgenden durch eine Besprechung der gegen sie vorgebrachten Einwände prüfen wollen.

4. Gegen die Annahme einer psychophysischen Kausalität wird zunächst geltend gemacht, dass sie mit dem allgemeinen Begriff der Kausalität im Widerspruch stehe. Der mittelalterliche, noch von Descartes und Spinoza vertretene Kausalbegriff forderte nämlich, da er sich von dem Prinzip der Begründung nicht wesentlich unterschied und daneben die populäre Vorstellung einer erzeugenden Kraft mit dem Begriff der Ursache verband, die Gleichartigkeit der letzteren und der Wirkung. Darum war natürlich der kartesianische

Dualismus in sich widerspruchsvoll, insofern er ein kausales Verhältnis zwischen dem Verschiedenartigen behauptete und doch die Gleichartigkeit der verknüpften Glieder als Merkmal der Kausalität anerkannte. Aber dieses Merkmal ist durch die eindringende Revision des Prinzips von Ursache und Wirkung, die Hume und Kant angestellt haben, bereits beseitigt worden. Hiernach gilt als Bedingung der Anwendung dieses Prinzips auf zwei Erscheinungen a und b nur: 1. dass eine von ihnen regelmässig der anderen vorausgeht, und 2. dass gewisse quantitative Beziehungen zwischen ihnen bestehen, z. B. dem grösseren a auch das grössere b in einer gesetzlich darstellbaren Weise nachfolgt. Ferner hat die moderne Naturwissenschaft in ihren Erhaltungsgesetzen die Unmöglichkeit anerkannt, dass ein Stoff oder eine Kraft erzeugt wird. Alle kausale Beziehung in der Natur beschränkt sich daher auf einen Austausch, eine Transformation von Stoffen und Kräften. Derjenige nun, welcher diesen gereinigten Kausalbegriff annimmt, ist offenbar berechtigt, den aus dem alten Begriff stammenden Einwand gegen den Dualismus als gegenstandslos abzulehnen. Ausserdem ist es bedenklich, die Ungleichartigkeit von Ursache und Wirkung zu verwerfen und dabei als einzigen Fall, in dem sie verwirklicht ist, das Verhältnis des Psychischen zum Physischen zu betrachten. Wahrlich eine seltsame Regel, die sich nur auf einen Fall stützt und zugleich als Regel nur behauptet wird, um eine Anwendung auf diesen Fall zu ermöglichen. An einer psychischen, zwischen den Seelenvorgängen herrschenden Kausalität pflegt man *a priori* ebensowenig Anstoss zu nehmen, wie an einer physischen, innerhalb der Körperwelt bestehenden Beziehung von Ursache und Wirkung. Unterschiede der Gleichartigkeit, Grade derselben gibt es doch auch hier, und man sollte daher vermuten, dass sich zum wenigsten eine ihnen entsprechende Erleichterung oder Erschwerung kausaler Beziehungen auch hier finden würde. Statt dessen verfährt man bei der Anwendung jener Regel so, als wenn es nur eine Gleichartigkeit und nur eine Ungleichartigkeit in der Welt gäbe. Das ist ein Moment, welches allein schon gegen die Gültigkeit derselben misstrauisch machen sollte.

5. Ein zweiter, die Annahme einer psychophysischen Kausalität treffender Einwand besagt, dass die physische, die Naturkau-

salität eine in sich geschlossene, sich selbst genügende ist. Sie bedarf nicht psychischer Faktoren, die in sie eindringen oder durch sie bestimmt werden. Das Psychische erscheint von hier aus als ein Phänomen unbekannter Herkunft, das sich gewissen körperlichen Prozessen zufällig hinzugesellt, ohne auf sie Einfluss gewinnen und ohne von ihnen erregt werden zu können. Die Naturvorgänge laufen in mechanischer Gesetzmässigkeit, unbekümmert um diese seltsame Begleitung eines Seelenlebens, nach immanenten Prinzipien ab (vgl. § 22, 15). Dagegen ist zu sagen, dass eine solche Auffassung zunächst doch nur von der leblosen Natur hergeleitet ist und daher auch nur für diese eine allgemeine Geltung beanspruchen kann. Die Biologie aber hat es nicht an Versuchen fehlen lassen, den Lebenserscheinungen einen eigentümlichen, »vitalistischen« Charakter zuzuerkennen (vgl. § 23, 4). Insbesondere zeigen die Willenshandlungen einen aus rein mechanischen Prinzipien überhaupt nicht völlig verständlichen Zusammenhang. Wollte man Wesen, die solche Tätigkeiten vollziehen, als Maschinen oder Automaten betrachten, so würde man zwar die äussere Sukzession der einzelnen Vorgänge, aber niemals ihren folgerichtigen Zusammenhang im ganzen begreifen. Die Physiologie des Gehens und Stehens, der Muskelkontraktion und der Nervenerregung kann nur die möglichen Leistungen des Organismus demonstrieren und erklären, nicht jedoch für die wirklichen, unter der Herrschaft eines zwecksetzenden Willens geschehenden, auf ideale Ziele gerichteten Handlungen ein Verständnis eröffnen. Wir erfahren durch jene Wissenschaft nur, wessen die Muskeln und sonstigen Organe fähig sind, aber nicht, was die lebendige Persönlichkeit des Menschen damit macht und erreicht. In diesem Gebiet also genügt das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität nicht, um das reale Geschehen zu verstehen. Wir werden daher zu einer Durchbrechung bezw. Ergänzung desselben genötigt und damit zu der Annahme einer psychophysischen Kausalität berechtigt.

6. Ein dritter Einwand, mit dem diese Annahme bestritten wird, gründet sich auf den Satz von der Erhaltung der Energie. Ist die gesamte Summe der in der Welt vorhandenen lebendigen und latenten Energie konstant, so kann, abgesehen von dem Wechsel der Verteilung, niemals und nirgends ein Quantum davon schlechthin verloren oder gewonnen werden. Denken wir uns nun

aber, dass Psychisches durch Physisches bewirkt wird und umgekehrt, so muss offenbar in dem ersteren Falle ein Quantum Energie verloren, im anderen ein solches gewonnen werden. Von den verschiedenen Bemühungen, diesem Konflikt mit dem Erhaltungsgesetz zu entgehen, erscheint zunächst als die wichtigste die Ausdehnung des Begriffs der Energie auch auf die psychischen Vorgänge und die Annahme, dass der bei der Verursachung eines psychischen Ereignisses entstandene Verlust an physischer Energie durch die Rückwirkung der Seele auf den Körper restlos wieder ersetzt werde. Diese Annahme steht mit der empirischen Psychologie insofern in bestem Einklange, als sich in dieser das Prinzip des psychophysischen Parallelismus eine axiomatische Geltung erworben hat (§ 8, 5), wonach gesetzmässige Beziehungen zwischen Bewusstseinsinhalten und physischen Vorgängen herrschen.

Die Schwierigkeiten, die sich bei genauerem Durchdenken einer solchen Annahme einstellen und deren Ablehnung zur Folge haben, erheben sich bei der Frage nach der Anwendbarkeit des Begriffs der Energie auf die psychischen Vorgänge. Wir haben schon früher (§ 19, 7) auf den wesentlichen Unterschied zwischen dem physischen und dem psychischen Geschehen hingewiesen, der zu einem Dualismus der Energien führen muss, wenn man das Seelenleben unter diesen Begriff subsumieren will. Dazu kommt aber noch ein anderer Gesichtspunkt. Unter Energie versteht man in der Naturwissenschaft die Fähigkeit, Arbeit zu leisten. Nun spricht man gewiss auch von geistiger Arbeit, aber nur in sehr begrenzter Bedeutung dieses Ausdrucks. Nicht jede Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung wird dazu gerechnet, sondern eine zielbewusste Aktivität, also ein Verhältnis zwischen erstrebter oder aufgegebener Leistung und den dazu aufgewandten Mitteln ist die Voraussetzung für die Anwendung dieses Begriffs. Etwas Ähnliches gilt von dem Begriff einer geistigen Energie. Auch er hat nicht für das ganze seelische Geschehen, sondern nur für eine bestimmte Form desselben, die Spontaneität, den Willen, die Aktseite, eine natürliche Bedeutung. Alle physischen Prozesse sind ferner auf eine Einheit der Arbeit bezw. der Energie zurückzuführen, die sich genau definieren und die physikalischen Erscheinungen durch ein gleichartiges, allen gemeinsames Mass ausdrücken lässt. Eine solche Einheit der Ener-

gie oder Arbeit für die Gesamtheit des psychischen Geschehens aufzustellen, muss bei der Unmöglichkeit, dessen Mannigfaltigkeit auf eine und dieselbe Leistung zu reduzieren, als ein hoffnungsloses Unternehmen betrachtet werden. Ebensowenig ist es bisher gelungen, die psychische Energie als solche oder irgend eine ihrer Formen auf ein in den bekannten physischen Energien ausdrückbares Mass zurückzuführen und damit den Begriff erst wissenschaftlich brauchbar zu machen. Wenn die Psychologie gelegentlich von einer Aufmerksamkeits- oder Willensenergie redet, so geschieht das nicht im Sinne der Physik, sondern in vulgärer Anwendung des Ausdrucks. Die sorgfältigen Versuche von Atwater über die Gültigkeit des Gesetzes von der Erhaltung der Energie für den lebenden Menschen haben nicht nur eine volle Bestätigung dieses Gesetzes erbracht, sondern zugleich gezeigt, dass stundenlange geistige Arbeit keinen anderen Effekt für die Grösse messbarer, vom Körper abgegebener Energiemengen hat, als stundenlange geistige Ruhe. Man darf somit den Versuch, die psychophysische Kausalität als eine Transformation, einen Austausch von Energieformen anzusehen, vorläufig nicht wagen, zumal es mit unserer Kenntnis des Seelenlebens kaum vereinbar wäre, wenn wir es in einen von zufälligen Umständen abhängigen Energieaustausch hineingestellt dächten.

7. Da nun das Gesetz von der Erhaltung der Energie nur für Energien gilt, so kann es nach den vorausgegangenen Erörterungen für die Entstehung und Wirkung psychischer Vorgänge lediglich insofern in Betracht kommen, als bei jener physische Energie verloren, bei dieser gewonnen zu werden scheint. Dieser Schwierigkeit kann man auf verschiedenem Wege zu begegnen suchen. Man kann sagen, dass bei der durch physische Reize und Nervenerregungen veranlassten psychischen Reaktion ein Nebeneffekt zustande komme, der die regelrechte Transformation der physischen Energien nicht hindert oder beeinträchtigt. Oder man kann annehmen, dass es physische Änderungen gibt, bei denen von Arbeit und Energie nicht zu sprechen sei. Man hat dabei an Auslösungsprozesse, wo potentielle Energie sich in kinetische umwandelt, und an richtunggebende Einflüsse gedacht, die an der vorhandenen Bewegung nichts ändern sollen. Solchen nicht unbedenklichen Vermittlungsversuchen gegenüber hat Busse einen anderen Ausweg vorge-

schlagen. Er unterscheidet in dem Energieprinzip zwei besondere und innerhalb gewisser Grenzen voneinander unabhängige Annahmen. Die eine bezeichnet er als das Äquivalenz-, die andere als das Konstanzprinzip. Jenes behauptet nur, dass, wo physische Energien in Austausch miteinander treten, dieser ein streng gesetzmässiger, auf quantitativer Äquivalenz beruhender, nach festen Massbestimmungen vor sich gehender ist, ohne über die absolute Grösse der Energien und ihre Summe etwas festzusetzen. Das Konstanzprinzip dagegen erklärt gerade diese Summe für eine endliche, weder vergrössert noch vermindert zu denkende. Für die Gültigkeit der letzteren Annahme ist jedoch notwendige Voraussetzung die Geschlossenheit des Systems, innerhalb dessen der Austausch erfolgt, d. h. eine solche Beschaffenheit desselben, bei der Energie weder von aussen eindringen noch nach aussen abgegeben werden kann. Das Konstanzprinzip steht und fällt mit dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität und darf mit diesem abgelehnt werden. Aber auch dieser Ausweg ist durch den Nachweis der Geltung des Konstanzprinzips für den lebenden Organismus versperrt worden. So bleibt dem Dualismus nichts anderes übrig, als die psychophysische Kausalität als eine überhaupt nicht energetisch zu fassende und zu bestimmende Beziehung anzusehen. Kausalität und Energieaustausch fallen ja nicht zusammen, es kann somit eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele geben, die keinerlei energetische Momente einschliesst. Wie freilich eine solche psychophysische Kausalität näher zu denken ist, muss vorläufig dahingestellt bleiben.

8. Neben den im vorstehenden besprochenen Einwänden gegen die Annahme einer psychophysischen Kausalität wird speziell und direkt als ein Argument gegen den Dualismus das folgende geltend gemacht. Er befriedigt, wie man sagt, nicht das Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft und kann daher als eine abschliessende metaphysische Ansicht über die die Welt konstituierenden Prinzipien nicht angesehen werden. Aber dieser Einwand geht entweder von einer falschen Interpretation des Einheitsbedürfnisses oder von einer unrichtigen Ansicht über den Dualismus aus. Einheit verlangt unser Erkenntnistrieb nur im Sinne des Zusammenhangs, nicht in dem der Einfachheit. Das Beziehungslose, Isolierte

können wir nicht ertragen, Verschiedenheiten dagegen sehr wohl. Ein Dualismus, der das Physische und Psychische in enge Wechselbeziehung zueinander setzt, der zwischen ihnen ebenso kausale Wirkungen stattfinden lässt, wie zwischen den einzelnen Vorgängen der objektiven Sphäre, verdient wahrlich den Vorwurf nicht, dass er dem Einheitsbedürfnis der Vernunft keine Genüge leiste. Nicht auf die Reduktion des Vielen und des Verschiedenen kann vernünftigerweise die metaphysische Arbeit gerichtet sein, sondern nur auf die Geschlossenheit der Verknüpfung aller (vgl. § 18, 6). Darum könnte dieser Einwand nur gegen einen Dualismus, wie den kartesianischen, gelten, bei dem die Körper- und Seelensubstanz fremd, ohne verständliche Beziehung einander gegenübergestellt sind, und würde sich darüber hinaus einer unberechtigten Verallgemeinerung schuldig machen.

Demjenigen endlich, der es nicht begreifen zu können behauptet, wie Körperliches es anfange etwas Seelisches zu verursachen und umgekehrt, wäre mit Hume und Lotze zu erwidern, dass wir die Kausalität nirgends besser begreifen. Die Anschaulichkeit von Stoss und Druck und Zug in der Körperwelt täuscht uns ein Verständnis der kausalen Beziehung vor, das wir in der Tat hier ebensowenig besitzen. Nicht also dem Dualismus speziell, sondern der Kausaltheorie überhaupt wäre dieser Mangel zur Last zu legen.

9. Nach alledem wird man den Dualismus als eine mögliche, ja wahrscheinliche metaphysische Richtung ansehen dürfen. Denn mit der Naturwissenschaft und der Psychologie verträgt er sich offenbar besser, als der Materialismus und der Spiritualismus. Er wird nicht nur der tatsächlichen Verschiedenartigkeit von Körper und Seele gerecht, sondern auch den zwischen beiden erfahrungsgemäss bestehenden Abhängigkeitsbeziehungen. Er entspricht zugleich den Bestrebungen der modernen Biologie, die einseitig mechanistische Auffassung der Lebensvorgänge, die sich zur Deutung derselben nicht als ausreichend erweist, zu überwinden (vgl. § 19, 10), und vermag die Bewusstseinserscheinungen als ein notwendiges Glied in der Entwicklung der Lebewesen zu begreifen. Nicht minder befindet er sich im Einklang mit der Erkenntnistheorie, die das Subjektive und das Objektive als die beiden phänomenalen Faktoren der vollen Erfahrung nachweist, und hält er sich von der willkür-

lichen Ausdehnung des Psychischen frei, die wir am Spiritualismus zu rügen hatten und am Monismus zu beanstanden haben werden. Auch verliert sich der strenge Charakter des Gegensatzes zwischen seinen beiden Realitäten, wenn man sich vergegenwärtigt, dass innerhalb einer jeden von ihnen ganz erhebliche Unterschiede tatsächlich bestehen. Man vergleiche nur das Seelenleben einer Amöbe mit dem eines erwachsenen Kulturmenschen, die amorphen Massen mineralischer Ablagerung mit den feinen und komplizierten Bildungen der Kristalle und die zahlreichen chemischen Elemente untereinander! Die eigentlichen Schwierigkeiten des Dualismus liegen nicht in dem allgemeinen Standpunkt, sondern in der speziellen Ausgestaltung seiner Lehre und hängen teils mit der Frage nach dem Wesen der Seele, teils mit den genaueren Vorstellungen über die Natur der psychophysischen Kausalität zusammen. Auf jene Frage kommen wir später (§ 27) zurück.

Literatur:

L. Busse: Geist und Körper, Seele und Leib, 1903 (vertritt unter umfassender Berücksichtigung der modernen Literatur die Wechselwirkungstheorie gegen den Materialismus und den Parallelismus, steht aber metaphysisch auf spiritualistischem Standpunkte).

A. Klein: Die modernen Theorien über das allgemeine Verhältnis von Leib und Seele, 1906.

Vgl. auch die allgemeine psychologische Literatur im § 8.

§ 22. Der Monismus.

1. Der andere Vermittlungsstandpunkt, der gegenüber dem Materialismus und dem Spiritualismus eingenommen werden kann, aber zu dem Dualismus und der Wechselwirkungslehre in einen Gegensatz tritt, ist der Monismus, nach dem Physisches und Psychisches, als Erscheinungsweisen oder Seiten wesentlich verschieden und gleichberechtigt, in der Realität eine Einheit bilden oder dem Wesen nach dasselbe sind. Mit Rücksicht auf das von ihm festgesetzte Verhältnis der beiden Seiten zueinander wird der Monismus auch Parallelismustheorie, mit Rücksicht auf ihre wesentliche Einheit wird er auch Identitätslehre und Zweiseitentheorie genannt. In den Kreisen der Naturforscher sowohl, wie in denen der Psychologen und der Metaphysiker ist gegenwärtig diese Weltanschauung sicherlich am meisten verbreitet. Wir finden sie beson-

ders in zwei Formen vertreten. Nach der einen bilden das Geistige und das Materielle zwei verschiedene Seiten eines und desselben Wesens, das eben aus diesen Seiten bestehend gedacht wird; nach der anderen dagegen wird dieses einheitliche Wesen, dessen Erscheinungsweisen Geist und Materie sein sollen, als von diesen verschieden bestimmt. Wir wollen diese beiden Formen des Monismus unter den Namen konkreter und abstrakter Monismus auseinanderhalten. Der abstrakte Monismus lässt wiederum zwei verschiedene Ausprägungen zu, indem man entweder jenes einheitliche Wesen als näher bestimmbar oder als schlechthin unbekannt auffassen kann. Neben diesen leidlich klaren Angaben über den monistischen Standpunkt findet man aber, besonders in weiteren Kreisen, den Ausdruck Monismus auch zur Bezeichnung des Materialismus verwendet, und zuweilen wird auch von einem spiritualistischen Monismus geredet. Es hängt dies zum Teil damit zusammen, dass in der Regel zwischen Monismus und Singularismus (vgl. § 14, 4) nicht unterschieden und daher mit jenem Ausdruck bald eine eigentümliche qualitative Bestimmung des Seienden, bald lediglich die Zahl der bei dieser Bestimmung gebrauchten Prinzipien gemeint wird.

2. Der konkrete Monismus ist eine der ältesten Ansichten überhaupt. In der Form des Animismus oder des Hylozoismus finden wir ihn schon bei den Naturvölkern neben einem dualistischen Materialismus vertreten. Die ganze Natur erscheint nach Analogie des menschlichen Individuums als eine beseelte. Der Unterschied zwischen einer mechanischen Gesetzmässigkeit und einer psychischen Motivierung wird ebensowenig erkannt, wie die Bedeutung eines unverbrüchlichen Kausalzusammenhangs. So wird die persönliche Willkür auch auf die Natur übertragen. Der Hylozoismus ist zugleich die Lehre der ältesten griechischen Philosophen, wo wir ebenfalls eine unklare Mischung zwischen dualistischen und monistischen Gedanken finden. Es ist ferner der Standpunkt des Kindes, das in naiver Analogiebildung alle Dinge personifiziert und als belebt betrachtet. Wir alle endlich fallen von der Höhe unserer wissenschaftlichen Welterkenntnis in diese animistischen Neigungen zurück, sobald wir uns ästhetisch verhalten. Wenn wir von einem schweigenden Walde, einer lachenden Wiese, einer munteren und geschäftigen Quelle oder einer sich aufrichtenden Säule reden und solchen

Gegenständen in unmittelbarer Mitempfindung (Einfühlung) unsere inneren Zustände leihen, so befinden wir uns auf dem Standpunkt des konkreten Monismus.

3. In dem späteren Verlauf der Philosophie ist dieser Monismus zu einer konsequenten Durchführung nicht mehr gelangt. Seitdem sich die Einsicht entwickelte, dass das Anorganische und das Organische zwei getrennte Gebiete seien, dass die Gesetzmässigkeit der materiellen Prozesse sich in einer anderen Form äussere, als die der psychischen, und dass von einer Seele nur da geredet werden dürfe, wo man Bewusstsein voraussetzen könne, seitdem ist der Animismus mit der naiven Allgemeinheit seiner Naturbeseelung einer der anderen Formen der metaphysischen Bestimmung des Seienden gewichen. Nur zuweilen klingt noch seine Tonart an, so z. B. wenn Materialisten die Einheit von Materie und Geist mit derjenigen von Stoff und Kraft auf eine Stufe stellen. Aber diese vereinzelten Zeichen moderner Gedankenlosigkeit können darüber kaum hinwegtäuschen, dass der konkrete Monismus im ganzen und grossen verschwunden ist. In der Tat löst er ja nicht ein Problem, sondern er stellt es bloss. Denn die Einheit zwischen materiellem und geistigem Sein, die er behauptet, ist für ihn nichts anderes als ein tatsächlich sich vorfindender Zusammenhang, und gerade die Natur dieses Zusammenhangs zu erklären ist die Aufgabe, welcher die Metaphysik ihre Kräfte widmet. Daher kann man den Animismus ebenso wie den attributiven Materialismus (vgl. § 19, 1. 7), von dem er sich eigentlich bloss dem Namen nach unterscheidet, nur als eine Durchgangsstufe betrachten, nicht als ein abschliessendes System, und in diesem Sinne ist er sogar noch von Fechner und Wundt akzeptiert worden. Wenn sie erklären: die Seele ist die innere Einheit dessen, was wir von aussen als den zu ihr gehörigen Leib anschauen, und demnach beide nur als zwei verschiedene Seiten desselben durch diese zugleich völlig bestimmten Wesens auffassen, so ist damit der Standpunkt des konkreten Monismus bezeichnet. Aber ihre Metaphysik führt weiterhin zu der Annahme, dass das geistige Sein der erschöpfende Ausdruck für diese einheitliche Wirklichkeit der Dinge ist, und damit zu einer Umbildung des Animismus in einen Spiritualismus.

4. Zu einer viel reicheren historischen Entfaltung hat es der

abstrakte Monismus gebracht. Sein erster typischer Vertreter ist Spinoza. Die eine, unendliche Substanz, Gott oder *causa sui* genannt, hat nach ihm unzählig viele Attribute. Von diesen sind aber nur zwei für uns erkennbar, nämlich die Ausdehnung und das Denken (Bewusstsein). Jedes dieser Attribute prägt sich in einzelnen Modis aus. So sind die verschiedenen Körper Modi des Attributs der Ausdehnung und die verschiedenen Seelen eben solche Modi des Attributs des Denkens. Da aber das göttliche Wesen noch eine Anzahl anderer Attribute besitzt, so ist es seiner eigentlichen Natur nach unbekannt, und wir erhalten damit die Form des abstrakten Monismus, nach der das Substrat von Materie und Geist nicht näher bestimmbar ist. Eine Wechselwirkung gibt es natürlich für diesen Monismus nicht, sondern nur einen Parallelismus mit wesentlicher Identität der einander korrespondierenden Prozesse. Das ausgedehnte Ding ist zugleich das denkende Ding, jedem Modus innerhalb des einen Attributs entspricht ein Modus innerhalb des anderen. Daher der berühmte Satz des Spinoza: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Das Geschehen im eigentlichen Sinne ist ein Prozess, der an der Einen Substanz, in Gott, sich abspielend gedacht wird. Was wir davon in der Seele oder am Körper wahrnehmen, ist nur ein beschränkter, einseitiger oder fragmentarischer Vorgang. Einer ganz ähnlichen Redeweise bedienen sich viele moderne Denker. Wenn sie auch nicht von unendlich vielen Attributen der Ureinheit sprechen, so halten sie doch daran fest, dass diese ein an sich unbekanntes Wesen ist, von dessen Realität wir nur durch die einander parallel gehenden Formen des äusseren und des inneren Geschehens etwas erfahren. In diesem Sinne Monist ist z. B. Herbert Spencer. Sein Agnostizismus (vgl. § 4, 6) bedeutet nur den Verzicht auf die Bestimmung der ursprünglichen Realität. Auch Fechner schwankt zwischen diesem Standpunkt und dem des Spiritualismus.

5. Grössere Kühnheit beseelt die zweite Form des abstrakten Monismus, indem sie es unternimmt die Einheit des Geistigen und des Materiellen, oder, wie sie sich gern ausdrückt, der idealen und der realen Seite zu bestimmen. Die typischen Vertreter dieser Anschauung sind Fichte, Schelling und Hegel. Nach Fichte ist das absolute Ich oder (nach seiner späteren einfacheren Rede-

weise) das Absolute die einheitliche Quelle für die Entwicklung eines individuellen Ich und Nicht-Ich, kurz das metaphysische Prinzip. Schelling[1]) dagegen betrachtet die absolute Identität oder Indifferenz als jenes Ursein, aus dem infolge der Selbsterkenntnis, die diesem Absoluten zugeschrieben wird, zunächst der Gegensatz von Subjekt und Objekt hervorgeht, der aber, weil die Identität qualitativ gar nicht aufgehoben werden kann, nur eine quantitative Differenz darstellt. Alle Einzeldinge sind nun nichts weiter als solche Differenzen oder Potenzen, und auch der Gegensatz des Idealen und Realen ist natürlich kein prinzipieller, sondern nur ein formaler oder quantitativer. Bei Hegel erscheint das Absolute zunächst in der unbestimmten Form des Seins. Durch den dialektischen Prozess (vgl. § 3, 6) wird der Inhalt dieses Begriffs ein immer reicherer, und so vollendet sich in den einzelnen Bestimmungen, welche die rastlose Gedankenentwicklung erwachsen lässt, allmählich das Wesen des Absoluten oder Gottes. Die besonderen Daseinsweisen dieses Absoluten sind Natur und Geist. Einen ähnlichen Monismus hat in der Gegenwart E. v. Hartmann ausgebildet, der die Qualität des Absoluten als das Unbewusste bezeichnet. Auch Lotze kann man insofern als einen Monisten betrachten, als er die allumfassende Substanz, deren er bedarf, um eine Wechselwirkung der Einzeldinge untereinander als möglich erscheinen zu lassen, zugleich im religiösen Sinne mit dem Gottesbegriffe identifiziert und mit ethischen Prädikaten ausstattet, durch die das Urwesen nicht nur als schöpferische Substanz, sondern auch als sittliches Ideal und als Leiter der geschichtlichen Entwicklung erscheint. Aber in allen diesen Fällen fehlt es an einer bestimmten monistischen Lehre über das Verhältnis des Physischen zum Psychischen innerhalb der individuellen Einheiten. v. Hartmann und Lotze neigen vielmehr zur Anerkennung der psychophysischen Kausalität.

6. Von dem Versuch einer kritischen Würdigung des Monismus können wir von vornherein seine konkrete Form ausschliessen. Denn diese ist ohne Zweifel nur ein durch Worte verhüllter Dualismus. Eine wirkliche Aufklärung über die Art des Zusammenhangs zwischen dem Geistigen und dem Materiellen liefert sie nicht. Sie drückt nur die Tatsachen etwas anders aus, als es der Dualismus

[1]) »Darstellung meines Systems der Philosophie«, 1801.

tut, ohne dadurch auch nur einen Schatten eines wirklichen Vorzugs vor diesem zu gewinnen. Anders verhält es sich mit dem abstrakten Monismus. Denn dadurch, dass man sich beide Erscheinungsweisen aus dem einen bekannten oder unbekannten Wesen hervorgehend denkt, wird doch der Ablauf dieser Prozesse und ihr Parallelismus scheinbar verständlicher. Wir wollen deshalb im folgenden uns die Frage vorlegen, ob und inwieweit diese Form des Monismus eine zureichende oder befriedigende Lösung des von den Einzelwissenschaften aufgegebenen Problems genannt werden könne. Von vornherein dürfen wir annehmen, dass eine realistische Erkenntnistheorie mit dieser Form des Monismus nicht im Widerspruch zu stehen braucht. Denn diese entscheidet nicht darüber, welcher Art die dem Objektiven und Subjektiven der Erfahrung entsprechende Realität ist, und muss die Annahme einer beiden Bestandteilen der Erfahrung zugrunde liegenden Realität als möglich zugestehen. Dagegen erhebt sich jedoch eine Anzahl Bedenken, teils rein logischer, teils psychologischer und naturwissenschaftlicher Art, von denen wir die hauptsächlichsten in der nachstehenden Übersicht entwickeln wollen.

7. Halten wir uns zunächst an die allgemeine Frage der Denkbarkeit des Monismus als metaphysischer Richtung, so stossen wir sofort auf eine gewisse Unsicherheit in seiner Formulierung. Bei Spinoza sind die zwei Seiten reale Attribute der absoluten Substanz, bei den modernen Monisten dagegen, z. B. Heymans, Lasswitz, wird der Unterschied zwischen dem Physischen und Psychischen in der Regel auf den Unterschied in der Betrachtung, in dem Gesichtspunkt, von dem aus man das einheitliche Wesen anschaut, zurückgeführt. Hiernach ist letzteres weder psychisch noch physisch, es erscheint bloss je nach der gewählten Auffassung als das eine oder das andere. Diese subjektive Zweiseitentheorie, wie wir sie im Gegensatz zu der von Spinoza vertretenen objektiven nennen wollen, ist treffend mit der Theorie der Planetenbewegungen unseres Sonnensystems verglichen worden. Wie diese in der Annahme des Ptolemäus den Standort auf der Erde wählte und damit den Tatbestand darzustellen versuchte, so hat sie in der Form des kopernikanischen Weltbildes die gleiche Aufgabe von dem Standort der Sonne aus behandelt. Die Verschiedenheit

der Theorien ist hier nicht in den Stellungen und Bewegungen der Planeten als solchen, wie sie der Beobachtung zugänglich sind, begründet, sondern beruht auf der Wahl des Standpunktes. In der subjektiven Zweiseitentheorie werden das Physische und das Psychische in gleicher Weise zu einer Ansichtssache. Mit Rücksicht auf diese beiden Interpretationen des abstrakten Monismus werden wir die allgemeine Frage seiner Denkbarkeit zu beantworten haben.

8. Welche von beiden Theorien man für die Auffassung der zwei Seiten auch in Anspruch nehmen mag, für jede von ihnen, so wie sie in der Regel formuliert werden, besteht die Schwierigkeit, dass sie den Parallelismus nicht als eine notwendige oder selbstverständliche Konsequenz hinzustellen vermag. Dass mit einer Änderung auf der einen Seite eine entsprechende auf der anderen verbunden ist, kann weder innerhalb der subjektiven noch innerhalb der objektiven Bestimmung der »Seiten« gefordert werden. In unserer Erfahrung sind z. B. Dauer und Stärke eines Tons unabtrennbare Eigenschaften desselben, aber es folgt daraus mit nichten, dass jeder Änderung der Dauer eine solche der Stärke parallel gehen müsse. Ebensowenig braucht eine Modifikation innerhalb einer subjektiven Betrachtungsweise zugleich eine entsprechende Modifikation innerhalb einer anderen zu bedeuten. Dies ist nur dann notwendig und natürlich, wenn jede Änderung der Auffassung auf einer solchen der Substanz beruht, In der Tat: sind die Planetenbewegungen selbst andere geworden, so hat davon nicht nur die ptolemäische, sondern auch die kopernikanische Konstruktion des Sonnensystems Notiz zu nehmen. Also nur wenn man die »Seiten« jeder relativen Selbständigkeit beraubt, ist der Parallelismus eine Konsequenz des monistischen Grundgedankens. Aber die hier angegebene Voraussetzung pflegt nicht hervorgehoben zu werden und ist auch keine naheliegende oder wahrscheinliche. Warum soll nicht jede Betrachtungsweise für sich noch besonderen Gesetzen unterliegen, die für die andere nicht gelten und auch mit der aufzufassenden Substanz selbst nichts zu tun haben? Wenn ich unter dem Gesichtspunkt des ptolemäischen Systems hier einige Gleichungen anders ordne, dort den Ansatz einfacher in Rechnung stelle, so sind das Modifikationen, die nicht auf einer Änderung des darzustellenden Tatbestandes beruhen und somit auch nicht entsprechende Modifi-

kationen in dem anderen System mit sich führen. Ist der universelle, durchgängige Parallelismus der »Seiten« nur unter einer bestimmten, nicht gerade wahrscheinlichen Voraussetzung für die subjektive Zweiseitentheorie abzuleiten, so gewinnt er dagegen für die objektive den Charakter einer Selbstverständlichkeit, wenn man die beiden Seiten für identisch hält. Dann freilich ist jede Änderung der einen Seite zugleich und notwendig eine solche der anderen Seite; dann aber hat auch das Recht zur Unterscheidung zweier Seiten natürlich aufgehört. In jedem anderen Falle ist nicht einzusehen, warum eine jede Änderung, ein jeder *modus* in dem einen Gebiet mit einem entsprechenden Vorgang in dem anderen verbunden sein muss.

9. Ein besonderer Vorzug der subjektiven Zweiseitentheorie ist darin zu finden, dass sie den Unterschied zwischen der einheitlichen Realität und ihren beiden Erscheinungsweisen deutlich hervortreten lässt, während die objektive Theorie genötigt ist, zu künstlichen Hilfsmitteln zu greifen, um den Unterschied verständlich zu machen. Ein solches Hilfsmittel ist z. B. die Annahme des Spinoza, dass der Substanz ausser den beiden erkennbaren noch unzählige andere unerkennbare Attribute zukommen. Ohne derartige besondere Konstruktionen ist die objektive Zweiseitentheorie stets in Gefahr in den konkreten Monismus umzuschlagen, d. h. die Eine Substanz mit ihren beiden Attributen zu identifizieren. Auf den gleichen Gesichtspunkt läuft ein weiterer Vorzug der subjektiven Theorie hinaus. Sie kann zweifellos die Identität der sich selbst gleich bleibenden, einheitlichen Realität besser verständlich machen. Ob man ein Wesen so oder so ansieht, muss natürlich auf die Identität des Wesens ohne Einfluss bleiben. Für die objektive Theorie dagegen sind die beiden Seiten zugleich objektive Merkmale der Realität, nimmt diese also an dem Unterschiede jener teil, die, wie Spinoza sagt, ihre *essentia* ausdrücken. Dass daher das ausgedehnte und das denkende Ding nur ein Ding sind, ist hier nicht ohne weiteres begreiflich.

10. Diesen Vorzügen der subjektiven stehen aber auch solche der objektiven Zweiseitentheorie gegenüber. Ein erster liegt darin, dass sie das Physische und Psychische als reale Unterschiede anerkennt und damit der Auffassung der Einzelwissenschaften ent-

gegenkommt, während die subjektive Theorie in den beiden Seiten blosse Erscheinungsweisen, Unterschiede der Auffassung erblickt und damit die Objekte der Naturwissenschaft bezw. der Psychologie zu blossen Phänomenen herabdrückt. In der Tat wird für die subjektive Zweiseitentheorie der Monismus regelmässig zu einer provisorischen Ansicht von relativer Berechtigung, die mit dem Idealismus verbunden in eine spiritualistische Metaphysik übergeht oder in den Materialismus umschlägt, wenn die Naturrealität allein anerkannt wird. Man kann daher von diesem Standpunkt aus sagen, das nur die objektive Theorie ernsthafter metaphysischer Monismus ist. Ferner — und darin besteht ein zweiter Vorzug dieser Theorie — ist nur sie in der Lage, die Zweiheit der beiden Seiten als eine tatsächlich bestehende, wirklich gegebene hinzustellen und damit der Frage zu entziehen, die sich bei der subjektiven Theorie sofort erhebt, warum es nämlich nur zwei solche Auffassungen des einen Wesens soll geben können. Als eine subjektive Angelegenheit ist die Wahl des Standpunktes von dem zu betrachtenden Tatbestande unabhängig. So kann denn auch unser Sonnensytem nicht nur von der Erde oder der Sonne, sondern noch von beliebig vielen anderen Standorten aus aufgefasst werden. Es ist darum sehr unwahrscheinlich, dass Physisches und Psychisches sich nur durch den zufälligen Gesichtspunkt unterscheiden sollen, den man bei der Erkenntnis desselben Wesens zugrunde legt. Endlich dürfen wir der objektiven Theorie einen dritten Vorzug deshalb zuschreiben, weil sie alle Unterschiede der einen oder anderen Seite ohne weiteres als Unterschiede der Substanz begreifen lässt. Jede Änderung der Eigenschaften ist eine Änderung des in ihnen sich manifestierenden Wesens. Dagegen ist es für die subjektive Theorie durchaus nicht selbstverständlich, dass eine Modifikation innerhalb einer Betrachtungsweise auch für die einheitliche, identische Substanz eine Modifikation bedeutet.

11. Bei dieser Sachlage scheint es nun das Beste zu sein, beide Theorien miteinander zu vereinigen, damit die Vorzüge einer jeden von ihnen zur Geltung kommen und zugleich die in ihrer Einseitigkeit wurzelnden Schwierigkeiten verschwinden. Man würde demgemäss anzunehmen haben, dass es sich bei dem Physischen und Psychischen um zwei objektive Seiten desselben Wesens und ausserdem um zwei subjektive Standpunkte oder Betrachtungsweisen handle.

In einem von Fechner gebrauchten Bilde tritt uns diese Ansicht entgegen. »Wenn jemand innerhalb eines Kreises steht, so liegt dessen konvexe Seite für ihn ganz verborgen unter der konkaven Decke; wenn er ausserhalb steht, umgekehrt die konkave Seite unter der konvexen Decke. Beide Seiten gehören ebenso untrennbar zusammen, als die geistige und leibliche Seite des Menschen, und diese lassen sich vergleichsweise auch als innere und äussere Seite fassen; es ist aber auch ebenso unmöglich von einem Standpunkte in der Ebene des Kreises beide Seiten des Kreises zugleich zu erblicken, als von einem Standpunkt im Gebiete der menschlichen Existenz diese beiden Seiten des Menschen. Erst wie wir den Standpunkt wechseln, wechselt sich die Seite des Kreises, die wir erblicken, und die sich hinter der erblickten versteckt.« Das Bild lässt sich offenbar noch vollkommener durchführen, wenn wir den Kreis durch eine Kugelschale ersetzen, bei der es in der Tat unmöglich wird, von aussen ihre Konkavität und von innen ihre Konvexität zu bemerken. Da nun beide sicherlich objektive Eigenschaften sind (man denke nur an die Behandlung von Konkav- und Konvexspiegeln in der Optik), so haben wir eine Verbindung von subjektiver und objektiver Zweiseitentheorie vor uns. Dieser neuen Auffassung des Monismus könnte man zunächst entgegenhalten, dass sie den Unterschied der zwei Seiten überflüssigerweise verdoppelt. Es würde genügen, ihn nur in objektiver oder subjektiver Form bestehend zu denken. Mit den Begriffen der äuseren und inneren Wahrnehmung und Erfahrung ist ja überhaupt nichts Rechtes anzufangen; sie bedeuten nicht sowohl ursprüngliche Verschiedenheiten des wahnehmenden Aktes, als vielmehr Unterschiede in der Richtung, in dem Gegenstande desselben (vgl. § 8, 3. 8—10). Schwerer wiegt, dass die Vorteile, die man sich von dieser Verbindungstheorie versprechen konnte, gar nicht bestehen. Denn nicht nur die Nachteile der beiden in ihr vereinigten Theorien haben ihren Grund in deren einseitiger Geltung, sondern auch die Vorzüge. Immerhin könnte man meinen, dass sich dann eine Kompensation zwischen den Mängeln und Vorteilen herausbilde, die der Verbindungstheorie ein Übergewicht gegenüber den einseitigen Auffassungen des Monismus verleihe. Aber dieser angebliche Vorzug wird sofort hinfällig, wenn man bedenkt, dass die Verbindungstheorie eine neue Schwierigkeit

einführt, die durch die Voraussetzung eines Parallelismus zwischen den objektiven und subjektiven Seiten entsteht. Warum soll und muss zu jedem der beiden objektiven Merkmale auch je eine subjektive Betrachtungsweise in genauer Koordination gehören? Sind Konkavität und Konvexität objektive Eigenschaften, so bedarf man zu ihrer Feststellung nicht zweier gesonderter Standpunkte der Beobachtung. Andererseits braucht eine Änderung des Standpunkts durchaus nicht eine Änderung des Gegenstandes zu bedeuten. Somit verdient auch die Verbindungstheorie keine grössere Anerkennung. Sie teilt mit der subjektiven und objektiven Anschauung deren Vorzüge und Mängel und fügt dazu noch eine weitere zweifelhafte Annahme hinzu, die ihrer Denkbarkeit und Wahrscheinlichkeit verhängnisvoll wird.

12. Eine letzte, vierte Möglichkeit besteht darin, dass man nur die eine Seite subjektiv, die andere dagegen objektiv interpretiert. Hiernach würde z. B. das Psychische durch eine blosse Betrachtungweise entstehen, sich als Erscheinung darstellen und das Physische die ihr zugrunde liegende Realität sein. Oder es müsste das Physische als ein durch unsere Erkenntnisart mögliches Phänomen und das Psychische als die allein vorhandene, auch hinter diesem Phänomen stehende Realität gelten. Dann würden sich also beide »Seiten« wie Erscheinung und Realität zueinander verhalten. Damit ist offenbar der Monismus aufgegeben. Denn seine Eigentümlichkeit besteht ja gerade in der Anerkennung gleichen Seinswertes für beide Seiten. Entweder sind sie beide Standpunktssache im Sinne der subjektiven oder beide reale Attribute im Sinne der objektiven Theorie. Hebt man diese Gleichwertigkeit auf, so haben wir einen Materialismus oder einen Spiritualismus vor uns. Jener betrachtet das Psychische, dieser das Physische als blosse Erscheinung. Der Materialismus aber macht es nicht verständlich, wie Materie und Energie, Körper und Bewegungen als Empfindungen und Vorstellungen, Gefühle und Gedanken »erscheinen« können. Setzt er voraus, dass solche Erscheinung nur für ein erkennendes Subjekt entstehe, so hat er bereits Psychisches, das nicht Erscheinung ist, angenommen oder sich in eine unendliche Reihe verstrickt (ist das erkennende Subjekt Erscheinung, so muss es einem erkennenden Subjekt erscheinen, auch dieses muss wieder für ein erkennendes Subjekt Erscheinung sein usw.). Die spiritualistische Möglichkeit

ist neuerdings, auch unter dem Namen eines psychophysischen Idealismus, mit besonderem Nachdruck von Heymans und Strong vertreten worden. Wenn dabei angenommen wird, dass Bewusstseinsinhalte überhaupt die eigentlichen Gegenstände unserer Wahrnehmungen seien, so lässt sich diese Annahme nur auf die Wahrnehmung belebter, beseelter Körper stützen und gewiss nicht verallgemeinern. Aber auch bei der idealsten Beobachtung eines fremdes Bewusstsein begleitenden Hirnprozesses wäre eben nur dieser, physiologisch und anatomisch näher zu bestimmende körperliche Vorgang und nicht das fremde Bewusstsein zu erfassen, Es ist ja eine für die Psychologie geradezu grundlegende (vgl. § 9, 10) und für die Praxis des Lebens sehr bedeutungsvolle Einsicht, dass wir nur von unserem eigenen Bewusstsein eine unmittelbare, von dem fremder Individuen dagegen eine nur mittelbare, mehr oder weniger lückenhafte und unsichere Kenntnis haben. Diese Einsicht hinwegzudeuten, wird auch dem psychophysischen Idealisten nicht gelingen. Ebenso ist es bedenklich, die Ergebnisse, die Realitäten der Naturwissenschaft schlechthin für phänomenal zu erklären. Die Naturrealität ist nicht eine »mögliche Wahrnehmung«, die stets die Beziehung zu einem wahrnehmenden Subjekt enthielte. Vielmehr wollen und sollen die naturwissenschaftlichen Begriffe das darstellen, was vom wahrnehmenden Subjekt unabhängig ist, und entfernen geradezu alle anschaulichen, vorstellbaren Bestandteile aus ihrem Inhalt. Sind wir aber zur Erkenntnis gelangt, dass weder das Psychische noch das Physische in unmittelbarer Erfahrung so erfasst werden, wie sie an sich sind, dass auf dem Gebiet der »inneren« ebenso wie auf dem der »äusseren« Wahrnehmung ein kritischer Realismus zu Recht besteht, dann wird der spiritualistischen Wendung des Monismus eine Hauptstütze entzogen. Nach dieser Abschweifung über pseudomonistische Richtungen kehren wir zu der eigentlichen und besonderen Gestalt dieser Theorie zurück.

13. Der Monismus wird, wie wir oben gezeigt haben (7—11.), in jeder Gestalt zu einem Dogma, das sich durch Bilder verständlich zu machen sucht und mit diesen wehrlos zahlreichen Angriffen preisgegeben ist. Und das alles geschieht, um der Annahme einer psychophysischen Kausalität zu entgehen, die, wie die Monisten selbst zugeben, einfacher und näherliegend wäre, aber aus den § 21 be-

handelten Gründen unzulässig sein soll! Dass diese Gründe nicht allzu schwer wiegen, haben wir gezeigt, und es scheinen darum die Opfer, die der Monismus seinerseits bringen muss, in keinem rechten Verhältniss zu dem mit ihnen errungenen Vorteil zu stehen. Denn ausser den die allgemeine Durchführung des monistischen Grundgedankens betreffenden, im bisherigen zur Sprache gekommenen Schwierigkeiten ergeben sich weitere aus den besonderen Konsequenzen, die er einschliesst. Eine erste bedenkliche Konsequenz besteht in der doppelten Transzendenz des abstrakten Monismus. Nicht nur wird eine bestimmbare oder unbestimmbare Einheit des Physischen und Psychischen hypostasiert, die durchaus jenseits der Grenzen möglicher Erfahrung und wissenschaftlicher Erkenntnis liegt, sondern es wird auch das Gebiet des Seelenlebens über alle empirisch bekannten und geforderten Grenzen hinaus erweitert. Nach dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus (vgl. § 8, 5) hat man anzunehmen, dass jedem Bewusstseinsinhalt ein physiologischer Prozess im Gehirn, den man mit Rücksicht darauf einen psychophysischen Prozess nennt, gesetzmässig entspricht. Da dies Prinzip über die Art des Zusammenhangs selbst nichts aussagt und keine Ergänzung des empirisch Feststellbaren in sich schliesst, ist es so recht geeignet der exakten Forschung als vorsichtige allgemeine Formulierung eines bisher als gültig befundenen Verhaltens gute Dienste zu leisten. Wird dies Parallelgehen aber im monistischen Sinne dahin gedeutet, dass sich Körper und Seele wie zwei Seiten eines und desselben Wesens ansehen lassen, so muss natürlich der Unterschied zwischen den von Bewusstseinsvorgängen begleiteten und den ohne sie erfolgenden physiologischen Prozessen verschwinden. Das unbewusst Psychische in einem viel weiteren Umfange, als es die reine Psychologie (vgl. § 8, 4) braucht und annimmt, hält damit seinen Einzug. Denn nicht nur Gehirnprozesse aller Art, sondern auch beliebige andere körperliche Vorgänge, wie Blutzirkulation, Drüsensekretion, Wachstum einzelner Organe, Stoffwechsel u. a. müssen hiernach ihre psychische Ergänzung empfangen. Diese Anschauung lässt sich nur innerhalb gewisser Grenzen als eine zur Erklärung der organischen Zweckmässigkeit dienende Erweiterung der schon in den Einzelwissenschaften, der Psychologie und der Naturwissenschaft, angedeuteten Tendenzen durchführen (vgl. § 23, 9 f.).

14. Aber der Monismus geht darüber beträchtlich hinaus, indem er ein Seelenleben nicht nur den Organismen in weitestem Umfange zuschreibt, sondern auch der anorganischen Welt, und somit konsequenterweise zu der Annahme gelangt, dass jedes Atom, die letzte körperliche Einheit, schon ein gewisses Rudiment psychischen Seins in sich berge. Damit macht sich der Monismus einer gleichen Transzendenz schuldig, wie wir sie bereits beim Spiritualismus bedenklich fanden (vgl. § 20, 9), ja einer noch schlimmeren, indem er dem Atom eine neue, durch keine wissenschaftliche Untersuchung nahegelegte Eigenschaft zuerkennt, während der Spiritualismus nur an dem Begriff des Atoms eine andere Deutung vornimmt. Daraus ergibt sich zugleich die auch bei dem Spiritualismus hervorgehobene Schwierigkeit, dass der Begriff des Psychischen im Gebiet des Anorganischen seinen aus der unmittelbaren Erfahrung eines Jeden verständlichen Sinn völlig einbüssen, zu einem inhaltsleeren Ausdruck werden muss, der uns eine Lösung des Welträtsels vorspiegelt, ohne sie zu geben. Denn das Psychische lässt sich bei anderen Wesen immer nur auf Grund der Ähnlichkeit unserer Ausdrucksbewegungen mit den ihrigen bestimmen. Unseren Mitmenschen schreiben wir ein dem unsrigen analoges Bewusstsein zu, weil sie reden und handeln, Mienen und Gebärden verändern gleich wie wir. Diese Analogie wird um so geringer und der darauf gebaute Schluss daher auch um so schwieriger, je weiter wir in der Reihe der Lebewesen hinuntersteigen, sie erreicht ihr unwiderrufliches Ende bei dem einfachsten derselben, bei der Zelle. Über die Natur der Psyche einer Zelle können wir nur ganz unsichere Vermutungen hegen, wir können sie nur konstruieren, nicht nachempfinden. Welcher Art aber ein Seeleninhalt beim Atom oder bei einem anorganischen Atomkomplex ist, darüber ist eine begründete, nicht rein willkürliche Aussage noch nicht vorgebracht worden. Natürlich entsteht ausserdem für den Monismus noch die unlösbare Aufgabe zu zeigen, wie sich die Atomseelen zu Zellenseelen und diese wiederum zu den uns empirisch bekannten Einzelseelen verbinden. Somit kennzeichnet sich auch von diesem Gesichtspunkte aus der Monismus als eine phantastische und nicht als eine wissenschaftlichen Bedürfnissen entsprungene und genügende Metaphysik.

15. Eine zweite bedenkliche Konsequenz betrifft die für den

Monismus notwendige Auffassung des Geschehens. Physisches und Psychisches sind zwei Erscheinungsreihen, die in sich geschlossen, einander selbständig und einflusslos gegenüberstehen und zugleich wunderbarerweise einander genau entsprechende Änderungen zeigen. Man darf hiernach ein Psychisches nur aus Psychischem und ein Physisches nur aus Physischem ableiten und erklären. Damit aber kommen wir zu seltsamen Vorstellungen auf psychischem ebenso wie auf physischem Gebiet. Dort wird die einfachste Wahrnehmung für uns unverständlich. Höre ich ein Geräusch, das plötzlich erschallt, so kann ich mein vorhergehendes Seelenleben nicht dafür verantwortlich machen. Ich muss mir also eine psychische Kausalreihe erst konstruieren, indem ich annehme, dass den Luftschwingungen, ebenso wie den von ihnen veranlassten Erregungen des Hörnerven und schliesslich einer gewissen Partie des Gehirns psychische Begleiterscheinungen korrespondieren, die zum Auftreten der Empfindung geführt haben. Nicht also die physischen Vorgänge als solche, sondern vorausgesetzte, gänzlich unbekannte psychische Parallelvorgänge sind bei jeder Wahrnehmung als Entstehungsbedingungen anzusehen. Die schwierige Frage, ob und inwieweit es überhaupt so etwas wie psychische Kausalität gibt und geben kann, wird ohne weiteres bejaht und ein universeller immanenter psychischer Zusammenhang konstruiert, dessen rein spekulative Art und Tendenz unzweifelhaft ist. Noch auffälliger nimmt sich dies Bedenken in der anderen Sphäre aus. Wird auf psychischem die Wahrnehmung, so wird auf physischem Gebiet die Willenshandlung unverständlich. Hier führt der Parallelismus zur Maschinen- oder Automatentheorie, welche nur mechanisches Geschehen kennt und das Psychische zu einer einflusslosen Beigabe der körperlichen Prozesse macht. Bei der Entwicklung der Organismen haben deren psychische Eigenschaften keine Rolle gespielt. Kant hat die Worte seiner Kritik der reinen Vernunft niedergeschrieben, nicht weil der Gedankenzusammenhang diese Worte forderte, sondern weil sein Gehirn seine Schreibbewegungen mechanisch leitete.

16. Und nun das grösste aller Wunder, auf das Liebmann nachdrücklich hingewiesen hat, die genaue Korrespondenz beider Seiten bei ganz verschiedener Gesetzmässigkeit! Unsere Gedanken folgen normalerweise logischen Regeln,

unser Wollen untersteht sozialen und ethischen Erwägungen und Normen, unser Gefallen und Missfallen ästhetischen Gesichtspunkten. Was hat damit die mechanische Kausalität zu tun, die unsere Gehirnprozesse nach der parallelistischen Auffassung beherrscht? Mischung und Entmischung, Austausch von Stoffen und Energiemengen sollen trotzdem so vor sich gehen, dass den logischen, ethischen und ästhetischen Regeln Konformes geschieht. Jede der beiden Welten verläuft nach Stumpf's Darstellung des Monismus genau so, wie wenn die andere nicht existierte. »Das ganze Tun und Treiben der Menschen, des Einzelnen, wie der Völker« könnte nach F. A. Lange »durchaus so vor sich gehen, wie es wirklich vor sich geht, ohne dass übrigens auch nur in einem einzigen dieser Individuen irgend etwas wie Gedanke, Empfindung usw. vor sich ginge.« Und das gleiche liesse sich wenigstens von Fragmenten unseres Bewusstseins behaupten: dieser Gedankengang, jener Vorstellungsverlauf müsste sich abwickeln, auch wenn es gar keine physischen Parallelprozesse gäbe. Trotzdem aber wird die genaueste Anpassung beider Erscheinungsreihen aneinander gefordert. Die allgemeine Unvergleichbarkeit des Physischen und des Psychischen, die wir früher namentlich für die einzelnen Vorgänge als solche hervorgehoben haben, kehrt hier bei der Gegenüberstellung der für beide geltenden Gesetze und Prinzipien des Geschehens wieder. Einflusslos nebeneinander ablaufend, sollen doch beide Erscheinungsreihen sich so zueinander verhalten, als wenn beständig eine Wechselwirkung zwischen ihnen stattfände. Eine prästabilierte Harmonie, viel wunderbarer, als die nach Leibniz zwischen lauter gleichartigen Monaden bestehende, ist somit die Voraussetzung des Parallelismus. (Wenn Spinoza erklärt, dass Ordnung und Zusammenhang der Gedanken derselbe sei, wie Ordnung und Zusammenhang der Dinge [vgl. § 22, 4], so tritt hier, wie der Beweis dieses Lehrsatzes zeigt, eine andere Beziehung neben der parallelistischen des Monismus auf. Das Denken und sein Gegenstand, nicht das Denken und seine körperliche Begleiterscheinung sind mit *idea* und *res* gemeint. Nun richtet sich das Denken nach seinen Objekten, wird durch sie bestimmt, ist von ihnen abhängig. Also muss auch sein Verlauf dem seiner Gegenstände gleichen).

17. Nun kann man ja gewiss, um allen diesen Schwierigkeiten zu entgehen, die seltsame Harmonie ebenso wie die immanenten Zu-

sammenhänge des Physischen und Psychischen auf das Wirken und Wollen der ihnen zugrunde liegenden substantiellen Einheit zurückführen und alle Geheimnisse in diesen unergründlichen realen Urgrund verlegen. Aber damit hat man zugleich zugegeben, dass der Monismus sich bei jedem Versuch, seine Ideen anzuwenden und durchzudenken, in unlösbare Rätsel und Schwierigkeiten verstrickt, und dass eine wissenschaftliche Metaphysik über seine blosse leere Möglichkeit nicht hinauskommt.

Wir können uns daher nicht davon überzeugen, dass der Monismus die plausibelste metaphysische Bestimmung des Seienden genannt werden dürfe. Vielmehr behaupten wir als Resultat unserer Kritik der die Qualität des Realen bestimmenden metaphysischen Richtungen, dass der Dualismus gegenwärtig die grösste Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann, sowohl wegen seiner relativ besten Übereinstimmung mit den Einzelwissenschaften, als auch wegen seiner Vereinbarkeit mit erkenntnistheoretischen und logischen Anforderungen. Gewiss bestehen auch gegen ihn Bedenken, aber diese liegen nicht sowohl darin, dass der allgemeine Gedanke und die Durchführbarkeit desselben logisch oder einzelwissenschaftlich zu beanstanden wären, als vielmehr darin, dass manche Einzelfragen, wie die nach der Herkunft des Psychischen oder nach der eigentlichen Natur der psychophysischen Beziehung, bisher keine völlig befriedigende Beantwortung gefunden haben.

Anmerkung. Der Name Monismus (= Einheitslehre) wird auch für die Annahme eines Zusammenfallens von Gott und Welt oder den Pantheismus (vgl. § 26) in Anwendung gebracht. Selbst in der Erkenntnistheorie redet man in der Gegenwart von einem Monismus, indem man die Behauptung einer ursprünglichen Einheit der Erkenntnis oder des Bewusstseins im Gegensatz zur dualistischen Trennung von Vorstellung und Gegenstand so bezeichnet (vgl. § 17, 7).

An Literatur über den Monismus fehlt es nicht, aber so sehr an Schriften, die eine gründliche historische und systematische Behandlung dieses Standpunkts enthielten, dass wir uns auf die Anführung weniger Schriften beschränken:

C. A. Strong: *Why the Mind has a Body*, 1903 (vertritt den psychophysischen Idealismus).

Rud. Eisler: Leib und Seele, 1906.
B. Erdmann: Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele, 1908.

Übrigens sei auf die allgemeine psychologische Literatur, die § 8 zitierten Werke, sowie auf M. Wartenberg: Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung, 1900 und auf das die Mannigfaltigkeit der Monismen veranschaulichende Sammelwerk: Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter (I. Systematisches, II. Historisches), herausg. von A. Drews, 1908 hingewiesen.

§ 23. Mechanismus und Teleologie.

1. Von der Frage nach der Qualität des realen Seins werden wir nun zu dem Problem des realen Geschehens geführt, dessen Form und Gesetzmässigkeit nach dem Mechanismus in dem blinden und notwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung besteht, wie er in der sogenannten Naturkausalität vorbildlich dargestellt ist. Da hier alle Zusammenhänge im letzten Grunde auf statische und dynamische Gesetze zurückgeführt werden können und die Wissenschaft von solchen Gesetzen Mechanik heisst, so pflegt man diese ganze Betrachtung selbst eine mechanistische zu nennen. Dadurch tritt sie offenbar in eine enge Beziehung zu dem Materialismus, und in der Tat finden wir diesen in der Geschichte der Philosophie durchweg gepaart mit dem Mechanismus. So ist das Verhältnis schon innerhalb des antiken Atomismus, der frühesten Form des Materialismus (vgl. § 19, 2). Das ganze Geschehen vollzieht sich nach Leukipp und Demokrit in Form von Bewegungsvorgängen, die teils in einem freien Fall der Atome, teils in den durch gegenseitigen Druck oder Stoss bewirkten Modifikationen desselben bestehen. Von der ausnahmslosen Geltung des Mechanismus ist ebenso in der neueren Philosophie Hobbes und der Verfasser des *Système de la nature* überzeugt. Aber nicht nur bei Materialisten finden wir diese Richtung vertreten, sondern auch bei Monisten. So ist z. B. Spinoza ein ebenso entschiedener Verfechter des Mechanismus wie Hobbes. Weder gibt es einen freien Willen, der den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung durchbräche, noch sind Zwecke vorhanden, nach denen sich das Geschehen zu richten hätte. In dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität (vgl. § 21, 5) und in der darauf beruhenden Automatentheorie (vgl. § 22, 15) des

Monismus ist der Mechanismus gleichfalls zu einer wenn auch beschränkten Anwendung gekommen.

2. Eine ausschliessliche Ausprägung der teleologischen, eine Zielstrebigkeit und Zweckmässigkeit des Geschehens in der Welt behauptenden Ansicht finden wir in der Geschichte der Philosophie nirgends. Denn überall, wo sie zur Geltung gebracht wird, pflegt der Mechanismus zugleich als eine, wenn auch untergeordnete Form des Geschehens anerkannt und eingeschlossen zu werden. So steht es bereits bei Platon, dem ersten unzweifelhaften Teleologen in der Geschichte der Philosophie. Nach Zwecken, nach Urbildern der Dinge, nach Ideen ist Alles bei ihm entstanden und entwickelt sich Alles. Aber zugleich werden die unmittelbaren Veranlassungen jeder einzelnen Stufe oder Phase des Werdens im Sinne einer rein kausalen Betrachtungsweise beurteilt. Der Gegensatz zwischen Idee und Materie prägt sich darin aus, dass dort Vernunft und Zweck, hier dagegen blinde Notwendigkeit herrschen soll. Noch schärfer und klarer wird diese Subordination des Mechanismus unter die Teleologie von Aristoteles durchgeführt. Einerseits findet sich in der Natur alle Veränderung in der Form der Ortsveränderung oder Bewegung verwirklicht und hier beherrscht durch eine rein mechanische Gesetzmässigkeit. Andererseits aber ist das Ziel alles Werdens in dem Wachstum der Form, der Energie, des aktuellen Prinzips zu sehen. Und so wird der mechanischen Gesetzmässigkeit eine teleologische superponiert. Die Natur handelt nicht zwecklos, sondern verwendet Alles zu etwas Nützlichem, und diese allgemeine Zweckmässigkeit kann nur erklärt werden, wenn man das Wirken der Natur selbst als ein zielstrebiges oder zwecktätiges auffasst. Darum sind die mechanischen Ursachen zwar unentbehrliche Bedingungen oder Hilfsmittel zur Realisierung dieser Zwecke, aber als eigentliche Ursachen betrachtet Aristoteles die *causae finales*. Diese Teleologie ist für eine ganze Reihe ähnlicher Auffassungen typisch geworden. So hat späterhin Leibniz eine Versöhnung von Mechanismus und Teleologie durchzuführen versucht und im 19. Jahrhundert Lotze die ausnahmslose Geltung und zugleich untergeordnete Bedeutung des Mechanismus vertreten.

3. Im Gegensatz zu diesen metaphysischen Auffassungen des Mechanismus und der Teleologie, die zu einer Aufnahme des ersteren

in die letztere, also zu einer Subordination des Mechanismus unter die Zweckbetrachtung geführt haben, gelangt Kant bei einer kritisch-empirischen Untersuchung ihres Verhältnisses in seiner »Kritik der Urteilskraft« zu einer Koordination beider. Zweckmässig nennen wir nach ihm ein Naturobjekt, insofern es seinem Begriff angemessen erscheint oder seine Teile durch das Ganze bestimmt werden. Eine solche Zweckbetrachtung ist nicht eine metaphysische, transzendente Zwecke oder Ziele der Natur stellende, sondern eine erkenntnistheoretische, den immanenten Zusammenhang eines Gegenstandes selbst berücksichtigende und ausdrückende. Die nächste Veranlassung zu einer derartigen Betrachtung der Natur liefert der Organismus, in dem wir alle Glieder und Funktionen der Erhaltung des Individuums und der Art dienstbar finden, und in dem eine beständige Wechselwirkung zwischen den einzelnen Bestandteilen sich abspielt. Von hier aus aber erweitert sich die teleologische Auffassung über die ganze Natur, die gleichfalls als ein System nach der Regel der Zwecke angesehen werden kann. Als Ziel der gesamten Naturentwicklung erscheint Kant das moralische Subjekt, denn nur bei der Sittlichkeit höre die Frage nach dem Wozu auf, einen Sinn zu haben. Mit der mechanistischen Anschauung streitet die teleologische nicht, sobald man sich bewusst ist, nur ein regulatives (vgl. § 5, 4) nicht aber ein konstitutives Prinzip damit vertreten zu können. Als eine subjektive Maxime der Urteilskraft wird daher die Teleologie vornehmlich dort anzuwenden sein, wo eine mechanistische Auffassung nicht oder noch nicht durchführbar ist. So würden sich beide ergänzen, aber auch fördern, denn die Annahme der Zweckmässigkeit kann als heuristisches Prinzip bei einer kausalen Untersuchung dienen. Für eine intellektuelle Anschauung, deren wir nicht fähig sind, würde überhaupt der Gegensatz beider Betrachtungen völlig verschwinden. Seitdem ist in ähnlicher Weise auch von modernen Logikern (besonders Sigwart und Wundt) das Verhältnis zwischen mechanistischer und teleologischer Auffassung bestimmt worden. Neuerdings hat Cossmann das Verhältnis genauer zu beschreiben versucht. Die Kausalität ist nach ihm eine zweigliedrige, die Finalität eine dreigliedrige Beziehung. Dort kommen nur Antezedens und Sukzedens in Betracht, und das letztere ist lediglich vom ersteren abhängig. Hier schiebt sich zwischen ein Antezedens und ein

Sukzedens ein Medium ein, das von beiden abhängig ist. Ist z. B. Lichtreiz + Organismus ein Antezedens, so kann das Netzhautbild ein kausales Sukzedens genannt werden, dagegen ist bei dem gleichen Antezedens ein Lidschlussreflex das Medium für das Sukzedens »Schutz«.

4. Empirischen und erkenntnistheoretischen Bestimmungen dieser Art bietet das Reich der Lebenserscheinungen die Grundlage dar. Für ihr Verständnis erschien dem Altertum die »Seele« notwendig (vgl. § 8, 2). Mit der Beschränkung dieses Begriffs auf das Bewusstsein wurden bei Descartes die vitalen Prozesse als solche zu rein automatisch-mechanisch sich vollziehenden. Dagegen erhob sich ein Vitalismus, der an dem neuen Seelenbegriff nichts änderte und daher alles Lebendige von einem besonderen Prinzip, einer sog. Lebenskraft beherrscht fand und dadurch von allem Leblosen und Maschinenmässigen unterschied. Insbesondere suchte die Schellingsche Naturphilosophie mit einer derartigen »organischen« Ansicht die Entwicklung und Gestaltung der Naturwesen zu durchdringen. Aber diese Aufstellung einer Lebenskraft erwies sich der wissenschaftlichen Forschung mehr hinderlich als förderlich, da sie lediglich *ad hoc* eingeführt und bestimmt wurde. So hat sie für das Gebiet des Organischen ein eben so unbrauchbares Erklärungsprinzip abgegeben, wie die Begriffe besonderer seelischer Vermögen im 18. Jahrhundert für das Gebiet der psychologischen Erkenntnis. Darum war es eine natürliche Reaktion der einzelwissenschaftlichen Forschung, dass die moderne Physiologie (namentlich Lotze) als regulatives Prinzip für die Untersuchung der Lebensvergänge den Mechanismus einführte. Schon vor dieser Bekämpfung des Vitalismus in der Physiologie hielt nach der endgültigen Ablehnung der alten Seelenvermögen der Mechanismus seinen Einzug auch in die Psychologie, indem Herbart nichts Geringeres anstrebte, als eine Mechanik des Geistes zu entwerfen (vgl. § 8, 6). Etwas später wurde durch die Darwin'sche Deszedenzlehre eine mechanische Theorie der organischen Zweckmässigkeit auch in der Entwicklungslehre zu geben versucht. Nach dieser Theorie findet unter den »zufällig« variierenden Gliedern einer Familie eine natürliche Auslese der zweckmässiger organisierten Wesen statt, indem sie sich leichter im »Kampf ums Dasein« erhalten und dadurch zugleich grössere Chancen erlangen,

durch Fortpflanzung das Bestehen ihrer Art zu sichern. Denken wir uns diesen Prozess durch grosse Zeiträume hindurch fortgesetzt, so soll sich durch ihn die Entwicklung zum Zweckmässigen hin erklären lassen. Aber diese Theorie setzt offenbar eine gewisse Zweckmässigkeit, deren Steigerung sie allein wahrscheinlich machen kann, schon voraus. Was Darwin daher im besten Falle erklären kann, ist nur die Entstehung neuer zweckmässiger Organe, eine weiter getriebene Differenzierung, die Entwicklung komplexerer Daseinsformen aus einfacheren, nicht aber die bereits in jedem Organismus als lebender Substanz irgendwie verwirklichte Wechselbeziehung der Teile auf das einheitliche Ziel der Erhaltung des Individuums und der Art. Diese offenbaren Mängel des Darwinismus haben in neuester Zeit wiederum vitalistische Tendenzen hervortreten lassen, die sich jedoch von dem älteren Vitalismus durch eine grössere Vorsicht und Unbestimmtheit unterscheiden. Driesch, ein Vorkämpfer dieses Neovitalismus, hat die »Autonomie der Lebensvorgänge« genauer präzisiert. Dabei ist er zu dem Begriff der Entelechie von Aristoteles zurückgekehrt, einer »intensiven Mannigfaltigkeit« als der Konstanten eines organischen Systems, die eine mitbestimmende Bedingung desselben ist. Zur näheren Fassung dieses Begriffs hat er auch die »Seele« wieder herangezogen. Sie ist die Trägerin des teleologischen Geschehens in den Lebenserscheinungen und mit einer »prospektiven Potenz« ausgerüstet, die der Zielstrebigkeit entspricht. In ihr sind ein primäres Wollen und Wissen vorauszusetzen, die durch Erfahrung eine sekundäre Ergänzung erhalten. Pauly hat in seiner konkreteren Schilderung der den zweckmässigen Gestaltungen zugrunde liegenden psychischen Prozesse sie unter dem Namen eines »urteilenden Prinzips« zusammengefasst.

5. Nur eine oberflächliche und der historischen Kenntnis entbehrende Betrachtung konnte mit Emphase verkünden, dass mit dem Wachstum des Mechanismus die teleologische Auffassung des Weltgeschehens ihr Recht ganz verloren habe. Denn von einer weit grösseren Herrschaft des mechanischen Zusammenhanges, als sie heute nachgewiesen ist, war bereits Leibniz überzeugt, und auch Kant hat die in der Gegenwart erworbenen Fortschritte im grossen und ganzen schon vorausgesehen. Ebenso ist Lotze trotz seiner scharfsinnigen Bekämpfung der Annahme einer Lebenskraft und seiner

rein mechanistischen Auffassung des Organischen ein Teleologe geworden und geblieben. Es muss also doch wohl eine Vereinigung beider Beurteilungen der Natur möglich sein. Um das zu prüfen, suchen wir uns den Sinn von Mechanismus und Teleologie oder von Kausalität und Finalität etwas näher zu vergegenwärtigen.

Für die Kausalität gilt als allgemeiner Grundsatz: Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen. Die Annäherung eines Eisenstabes hat immer die Drehung einer Magnetnadel zur Folge; Sonnenstrahlen erwärmen stets einen Stein, auf den sie fallen. Die Naturgesetze sind, soweit sie kausale Verhältnisse zum Ausdruck bringen, Formeln, welche diese konstanten Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung darstellen. Für die Finalität dagegen gilt als allgemeiner Grundsatz: Gleiche Zwecke oder Ziele können durch verschiedene Mittel erreicht werden. Der Erhaltung eines Organismus dienen die mannigfaltigsten Schutzvorrichtungen; die Ernährung desselben kann auf die verschiedenartigste Weise bewirkt werden. Wegen der relativen Einfachheit und der Konstanz der Zwecke sind diese meist leichter und besser erkennbar, als die Ursachen, durch die sie realisiert werden. Ein Widerspruch mit dem kausalen Verhalten liegt jedoch nicht vor, weil man den oben angeführten Grundsatz nicht umkehren darf. Zwar sind gleiche Ursachen notwendig mit gleichen Wirkungen verbunden, aber gleiche Wirkungen können aus verschiedenen Ursachen resultieren. Denn zu einer Ursache gehört eine ganze Mannigfaltigkeit einzelner Bedingungen a, b, c usw. Es muss daher eine bestimmte Konstellation derselben zwar immer eine ganz bestimmte Folgeerscheinung hervorbringen, dagegen sind sehr verschiedene Kombinationen der a, b, c usw. denkbar, die das nämliche Resultat ergeben haben können. Darum ist von einer bestimmten Wirkung aus niemals auf eine bestimmte Kombination der Bedingungen, also eine bestimmte Ursache mit Sicherheit zu schliessen. Ausserdem können auch gewisse Elemente durch andere ersetzt oder im Austausch mit anderen vergrössert oder verringert werden, ohne dass sich das Resultat zu ändern braucht. Wir können uns somit im allgemeinen zwar leicht Wirkungen konstruieren, indem wir bestimmte Ursachen als gegeben voraussetzen, aber nicht eben so sicher von einer vorhandenen Wirkung aus die Ursache, die zu ihr geführt haben muss, erschliessen.

6. Die Einförmigkeit des Kausalzusammenhangs in der leblosen Natur überhebt uns der dadurch entstehenden Schwierigkeit für dieses Gebiet, und die Astronomie, Physik und Chemie pflegen daher mit der gleichen Zuverlässigkeit und Eindeutigkeit von gegebenen Wirkungen auf die Ursachen zu schliessen, wie aus diesen jene abzuleiten. Newton stellte geradezu die Forschungsregel auf, man müsse, soweit es angehe, gleichartigen Wirkungen dieselben Ursachen zuschreiben. Ganz anders verhält es sich jedoch damit in der organischen Natur. Das, was uns hier mit unverkennbarer Konstanz gegeben ist, das ist ein Effekt, mögen wir ihn nun das Leben oder die Erhaltung des Individuums oder die Erhaltung der Art oder die Form nennen; dagegen sind die Vorrichtungen, die diesen Effekt hervorbringen, so mannigfaltig und wechselnd, dass von ihm aus auf einen bestimmten Kausalzusammenhang gar nicht geschlossen werden kann. So gelangen wir hier zu demselben Verfahren, das wir Maschinen gegenüber einschlagen, deren Bau wir verstehen wollen: ihre Leistung ist uns der Schlüssel für die Bedeutung und den Zusammenhang der einzelnen Teile. Wegen dieser Verwandtschaft mit der Maschine ist auch der lebende Organismus nicht selten eine natürliche Maschine genannt worden.

Aus dem hier geschilderten Unterschiede zwischen einer finalen und kausalen Gesetzmässigkeit ergibt sich noch ein Paar wichtiger Differenzen. Die rein kausale Betrachtung kennt erstlich keinen Wertunterschied zwischen Ursache und Wirkung. Beide sind nur flüchtige Durchgangspunkte in dem Weltlauf, jede von ihnen heisst Ursache bezw. Wirkung nur in bezug auf die zu ihr in Relation gesetzte Wirkung bezw. Ursache, und die Wirkung kann daher mit Rücksicht auf eine ihr folgende, aus ihr abzuleitende Erscheinung zur Ursache, die Ursache ebenso mit Rücksicht auf eine ihr vorausgehende, sie hervorbringende Erscheinung zur Wirkung werden. Die Begriffe von Nutzen und Schaden, von Wohl und Wehe, von erhaltungsgemässem und erhaltungswidrigem Geschehen finden im einzelnen keine Anwendung in der leblosen Natur, weil sie keine ausgezeichneten konstanten Effekte kennt, auf die alles hinzuarbeiten scheint. Die Prinzipien der Erhaltung des Stoffes und der Energie darf man nicht dagegen anführen. Denn sie sind axiomatische Grundsätze, die keine Ausnahme zulassen und somit auch ein er-

haltungswidriges Geschehen einfach unmöglich machen. Für die finale Betrachtung aber besteht ein Wertunterschied zwischen dem konstanten Zweck und den verschiedenen Mitteln, und diese selbst werden, je nachdem sie mehr oder weniger leicht, rasch oder vollkommen ihr Ziel erreichen, als mehr oder minder zweckmässig und damit wertvoll betrachtet. Für lebende Wesen hat es einen guten Sinn, von Nutzen und Schaden zu reden, und wir finden bei ihnen genug erhaltungswidrige, Wohl und Dasein bedrohende Umstände, um im Gegensatz dazu das Erhaltungsgemässe besonders hervorheben zu dürfen.

7. Ein zweiter sekundärer Unterschied zwischen Kausalität und Finalität besteht in folgendem. Alle kausale Auffassung und Untersuchung hat eine retrospektive Tendenz, d. h. das Succedens, die Wirkung hängt nur von dem Antecedens, der Ursache, ab. Es hat keinen Sinn zu behaupten, dass die Drehung der Magnetnadel auf die Annäherung des Eisenstabes einen Einfluss habe. Bei der Finalität dagegen scheint uns in der Tat eine solche prospektive Tendenz vorzuliegen, vermöge deren die Mittel auf den Zweck abzielen und dieser sie geradezu vorausbestimmt. Wenn sich z. B. der Stoffwechsel in den Organismen immer so vollzieht, dass deren Form erhalten bleibt, dass die einzelnen Teile einander konvergent wachsen, wenn die Sinnesorgane so funktionieren und mit solchen Hilfsmitteln ausgestattet sind, dass wir eine möglichst vollkommene Kenntnis der Aussenwelt erlangen können, wenn der Verdauungsapparat so eingerichtet ist, dass die für die Ernährung brauchbaren Stoffe assimiliert und die anderen ausgeschieden werden, so schreiben wir diesen Tätigkeiten eine bestimmte Richtung zu und betrachten den durch sie erreichten Zweck als irgendwie mitwirkende Bedingung für ihre Leistung. Das Dasein eines Organs machen wir von seiner Funktion, diese von ihrem Effekt abhängig. Auch wenn es gelingen sollte, den einfachen kausalen Zusammenhang in diesen Fällen aufzudecken, d. h. alle Einzelheiten mechanistisch zu erklären, so würde doch noch ein unverständlicher Rest übrig bleiben, eben dies Zusammenwirken zu demselben Totaleffekt oder die aktive, sich selbst regulierende Einheit des Organismus. Wäre dieser ein unselbständiger, durch Ursachen allein bestimmter Durchgangspunkt im Weltlauf, so dürften die Kausalglieder keinen Vorzug voneinander

haben, und dann wäre es an sich ebenso wahrscheinlich oder vielmehr noch wahrscheinlicher, dass verschiedene Ursachen verschiedene, als dass sie die gleiche Wirkung hervorbringen. Der Mechanismus kann also die Konstanz des Effekts nicht verständlich machen, und sie ist es somit, die eine prospektive Tendenz, ein Abzielen auf den Zweck usw. fordert. Damit streitet nicht, dass es auch in der organischen Welt vieles Unzweckmässige gibt oder dass die Zweckmässigkeit ihre Grenzen hat. Alles Unzweckmässige ist genauer betrachtet nur eine unvollständige oder eingeschränkte Zweckmässigkeit, und diese hebt den allgemeinen Charakter der Finalität offenbar nicht auf. Das Problem, welches dann allein noch übrig bleibt, ist die Frage nach dem Grunde des in der Natur anzutreffenden Unterschieds zwischen Erscheinungen, die sich teleologisch begreifen lassen, und anderen, bei denen der Mechanismus ausreicht, oder mit anderen Worten zwischen Erscheinungen, die einen konstanten Effekt aufweisen, und solchen, die keine ausgezeichneten, trotz verschiedener Mittel gleichartigen Wirkungen erkennen lassen.

8. Für die Beantwortung dieser Frage stehen uns zwei dem organischen Leben verwandte Tatsachen zur Verfügung: die Maschinen und das bewusste Wollen und Handeln des Menschen. Auch bei den Maschinen — um mit diesen zu beginnen — ist ein konstanter Effekt vorhanden, der durch ein kunstreiches Zusammenwirken aller Teile ermöglicht und hervorgebracht wird, auch bei ihnen ist das Verständnis für ihre einzelnen Stücke und deren Leistung nur aus der Gesamtleistung zu gewinnen, und den Wert der ganzen Maschine und ihrer Besonderheiten bestimmen wir nach dem Masse, in dem sie jene Totalwirkung realisieren. Aber das Ziel ist hier ein transzendentes, nicht ein immanentes, von der Maschine selbst gesetztes. Sie empfindet weder ihre Mängel noch ihre Vorzüge; sie regeneriert sich nicht selbst, wenn sie etwa ein Rädchen verloren hat; sie pflanzt sich nicht fort, weder durch Teilung, noch geschlechtlich; sie verfügt über keine aktive Selbstregulierung; sie hat keine Anpassungsfähigkeit an wechselnde äussere Umstände, sie weiss sich nicht in andere Verhältnisse, als für die sie gebaut und bestimmt ist, zu schicken. Der Zweck, den sie erfüllt, ist somit für sie selbst ein zufälliger, ihr von aussen auf- und eingeprägter. Sie verhält sich nur zweckmässig, weil sie so eingerichtet und gemacht, konstruiert und

ausgeführt ist. Bei aller Verwandtschaft mit dem Lebendigen bleibt sie daher ein totes Kunstwerk, dessen Scheinleben erborgt ist, und das der Pflege und Leitung nicht entraten kann. Das ihr geliehene Leben aber stammt aus der Quelle, die wir an zweiter Stelle oben unter den nächstverwandten Tatsachen aufgeführt haben, aus dem bewussten Wollen und Handeln des Menschen.

9. Dass wir in unserem Bewusstsein eine immanente und primäre Zweckmässigkeit antreffen, wird nicht bezweifelt. Durch die Zweckvorstellung, die eine wahre Antezipation des erstrebten Effekts ist, erhalten die zu seiner Erreichung angewandten Mittel eine prospektive Tendenz in natürlichster Form. Hier hat daher auch der Begriff der »Zweckursache«, der *causa finalis*, seinen wohlverständlichen Sinn und seine unangetastete Berechtigung. Der Mensch weiss sich zugleich als ein innerhalb weiter Grenzen selbständiges Wesen, das die Mittel wählt und dafür Sorge tragen kann, dass keine zufälligen Einflüsse ihr Abzielen auf den beabsichtigten Zweck verhindern. Mannigfaltige Wege zur Erreichung des gesteckten Zieles stehen dabei offen, und insbesondere bei höheren, umfassenderen, von Grundsätzen und einer Lebensanschauung getragenen Zielen ist ein konstanter Effekt mit einer Mannigfaltigkeit von Mitteln verbunden. Die sittliche Persönlichkeit ist eine in ausgezeichnetem Masse Zwecke setzende und nach Zwecken handelnde, und sie durchdringt den ganzen zu ihr gehörigen Organismus, indem sie ihn den Aufgaben dienstbar macht, die sie sich stellen zu sollen glaubt. Soweit bewusstes Wollen wirksam ist, soweit darf somit die Zweckmässigkeit des Lebens davon abhängig erscheinen. Aber der Geltungsbereich dieser Tätigkeit ist erfahrungsgemäss ein beschränkter. Die vegetativen Funktionen der Organismen sind ihm entzogen, und es ist sehr fraglich, ob ein Bewusstsein überhaupt allen Lebewesen zugesprochen werden darf. Man wird daher die Analogie der organischen mit der im Bewusstsein hervortretenden Zweckmässigkeit nur in dem Sinne verwerten können, dass man von der Seele oder psychischen Faktoren im allgemeinen redet und diese mit dem im Bewusstsein Gegebenen nicht identifiziert. Also nur wenn man im Gegensatz zu Descartes und einer Anzahl moderner Psychologen das Psychische auch in unbewusster Form für möglich hält und zugleich die Zweckmässigkeit an diesen allgemeineren Begriff des

Psychischen bindet, wird man auf dem hier bezeichneten Wege zu einer Erklärung der Finalität gelangen. Diese Konsequenz haben auch die modernen Biologen, die wie Pauly, Driesch, Wolff oder Neumeister, von psychischen oder psychoïden Faktoren im Sinne einer Erklärung der organischen Zweckmässigkeit reden, unbedenklich gezogen.

10. Die zweckmässigen Reaktionen einer Amöbe oder der Blutkörperchen im tierischen Blut oder die erhaltungsgemässe Funktion des Darms, Herzens und Magens, der Nieren und der Lungen würden hiernach durch eine Psyche, die ihnen zuzuschreiben wäre, und der wir ein Analogon des aus unserem bewussten Handeln bekannten Zwecksetzens und -erstrebens beilegen müssten, zustande kommen. Auch den Pflanzen wäre dann eine Art von Seele zuzuerkennen, wofür besonders Fechner in seiner »Nanna« (2. Aufl. 1899) geistreich und entschieden eingetreten ist. In der Tat glauben wir diese Ansicht als die plausibelste empfehlen zu sollen. Es ist die einzige, die empirisch übrig bleibt, wenn man nicht auf jede Erklärung des Unterschieds zwischen Kausalität und Finalität verzichten will. Mit ihr streitet im Grunde nur der kartesianische Begriff der Seele und die darauf beruhende Auffassung der Psychologie als Bewusstseinswissenschaft (vgl. § 20, 6). Aber wer erkenntnistheoretisch (vgl. § 27, 8 ff.) zu der Überzeugung gelangt ist, dass es sich bei unserem Bewusstsein nur um psychische Erscheinungen, nicht um psychische Realitäten handelt, wer der inneren Wahrnehmung nicht prinzipiell einen Vorzug vor der äusseren einräumt, für den wird es keine Schwierigkeit haben, den Begriff des Psychischen in dem hier geforderten Sinne auszudehnen und allen lebenden Zellen etwas Seelenartiges beizulegen. Dass uns in unserem Bewusstsein nur ein Fragment psychischer Art und Wirksamkeit unmittelbar gegeben ist, wird er aus den Bedingungen und Gesetzen des Bewusstseins, der inneren oder Selbstwahrnehmung zu verstehen suchen. Das Vorurteil, dass jenseits des Bewusstseins von keinerlei Seelischem geredet werden dürfe, und die damit zusammenhängende Vorstellung, als erfasse man im Bewusstsein unmittelbar und ohne jegliche Trübung das Psychische, sowie es an sich ist, haben von diesem Standpunkt aus keine Geltung.

11. Und hier eröffnet sich uns zugleich ein Einblick allge-

meinerer Art. Dass der Mechanismus für die leblose Natur Recht hat, wird nicht bestritten; dass die Teleologie für das bewusste Wollen und Handeln des Menschen zutrifft, ebensowenig. Aber das Zwischenreich, die vitalen Prozesse, werden teils von dem Mechanismus in Anspruch genommen, teils als finale anerkannt. Da liegt es doch wohl nahe, zu sagen: sofern leblose Natur in ihnen steckt und wirkt, die Stoffe und Kräfte des physikalisch-chemischen Geschehens eine Rolle spielen, hat auch der Mechanismus sein Recht auf die Organismen; sofern aber geistige Vorgänge, psychische Faktoren das Lebendige durchdringen und ihre eigentümliche Zielstrebigkeit betätigen, besteht eine Autonomie der Lebensvorgänge, ein Vitalismus, eine Teleologie zu Recht. Diese Formulierung führt uns in die Metaphysik hinüber. Wir haben bei der Revision der Richtungen, welche die Qualität des seienden Realen zu bestimmen sich bemühen, auf den Dualismus als die wahrscheinlichste Auffassung hingewiesen. Mit ihm verträgt sich das Resultat, zu dem wir hinsichtlich des Mechanismus und der Teleologie gelangt sind, auf das Beste. Das reale Sein ist von zweierlei Art, und dem entspricht eine doppelte Gesetzmässigkeit des Geschehens, eine kausale und eine finale. Dabei ist die teleologische Betrachtung nicht eine Aufhebung, sondern eine Ergänzung der mechanistischen, wie sich in und an der lebenden Natur zeigt. Eine Ausdehnung der teleologischen Auffassung auf die leblose Natur uud damit auf das ganze Universum aber liesse sich nur so durchgeführt denken, dass man jene als eine Maschine ansähe, die so eingerichtet wäre, dass sie zweckmässige, d. h. Leben und Bewusstsein ermöglichende Leistungen vollbringt. Dann trüge die leblose Natur nicht ihren Zweck in sich, sondern erhielte ihn durch ihren Künstler, eine zwecksetzende Intelligenz, die sich damit zugleich als eine den finalen Einheiten lebender Organismen übergeordnete, auch sie beherrschende und auf ein allgemeines Ziel des Universums hinführende Potenz erwiese. Dass dieses Ziel nicht der Mensch und die Befriedigung seiner Bedürfnisse ist, wie eine kurzsichtige Teleologie noch im 18. Jahrh. annahm, braucht heute nicht mehr ausdrücklich gesagt zu werden. Vielmehr wird eine wissenschaftliche Metaphysik hier einhalten und auf eine blosse Spekulation verzichten müssen. Die Frage nach dem letzten Zweck des Universums ist ebenso wie die Frage nach seiner letzten

Ursache (vgl. § 18, 2. 5) in ein für die wissenschaftliche Untersuchung undurchdringliches Dunkel gehüllt.

Literatur:

E. König: Die Entwicklung des Kausalproblems, 2 Bde. 1888, 1890.
A. Lang: Das Kausalproblem. I. Geschichte des Kausalproblems, 1904.
Ch. Sigwart: Der Kampf gegen den Zweck. Kleine Schriften II. 2. Aufl. 1889.
G. Wolff: Zur Kritik der Darwin'schen Theorie, 1898. Mechanismus und Vitalismus, 2. Aufl. 1905 (gegen Bütschli [s. u.] gerichtet).
P. N. Cossmann: Elemente der empirischen Teleologie, 1899.
O. Bütschli: Mechanismus und Vitalismus, 1901.
H. Driesch: Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre, 1905.
R. Neumeister: Betrachtungen über das Wesen der Lebenserscheinungen 1903.
K. C. Schneider: Vitalismus, 1903.
A. Pauly: Darwinismus und Lamarckismus, 1905.
E. v. Hartmann: Das Problem des Lebens, 1906.
E. Wasmann, S. J.: Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, 3. Aufl. 1906.
Th. Boveri: Die Organismen als historische Wesen, 1906.
P. Jensen: Organische Zweckmässigkeit, Entwicklung und Vererbung vom Standpunkte des Physiologen, 1907.
K. Braeunig: Mechanismus und Vitalismus in der Biologie des neunzehnten Jahrhunderts, 1907 (gegen den Vitalismus).
F. Strecker: Das Kausalitätsprinzip der Biologie, 1907 (sucht Mechanismus und Vitalismus durch eine psychologische Betrachtungsweise zu überwinden).

§ 24. Optimismus und Pessimismus.

1. Die letzte allgemeine metaphysische Frage betrifft den Wert des aus und nach den besprochenen Prinzipien Entstandenen und Gewordenen, des Seins und Geschehens in der Welt. Alle Wertbestimmung aber setzt einen Massstab des Wertens voraus, der ein objektiver oder subjektiver sein kann. Objektiv ist er, wenn das Gewertete mit etwas anderem ebenso gegenständlich Gegebenen verglichen wird. So wird z. B. der Wert des Geldes an den Waren gemessen, die man dafür erwerben kann, oder eine Werteinheit willkürlich normiert, auf die sich alle zu bestimmenden Werte reduzieren lassen. Wie eine beliebige Länge als ein Vielfaches von einem Meter darstellbar ist, so lässt sich auch ein beliebiger Wert als ein Vielfaches einer solchen Werteinheit ausdrücken. Eine objektive Wert-

bestimmung ist auch auf Grund des Verhältnisses zwischen dem Zweck und den ihn realisierenden Mitteln (vgl. § 23, 6) durchzuführen. Als Massstab gilt hier die Erreichung des Ziels, die Erfüllung der in dem Zweck den Mitteln gesetzten Aufgabe. Je tauglicher ein Instrument ist, um die ihm zugedachte Leistung zu vollbringen, um so mehr Wert schreiben wir ihm hiernach zu; je besser und einfacher eine Theorie einen Erscheinungszusammenhang erklären kann, um so grösser erscheint uns ihr wissenschaftlicher Wert; je tiefer ein Kunstwerk ergreift und befriedigt, um so höher wird es ästhetisch gewürdigt. Subjektiv ist ein Wertmassstab dann, wenn ein persönliches Verhalten des wertenden Subjekts, sein Bedürfnis, sein Wohl und Wehe, sein Wunsch oder seine Absicht, der Wertbestimmung zugrunde liegt. Das Angenehmere wird in diesem Falle dem weniger Angenehmen, das Nützlichere dem weniger Nützlichen vorgezogen. Individuelle Dispositionen, zufällige Neigungen oder Abneigungen spielen hier eine grosse Rolle und geben der Wertung einen schwankenden, von Fall zu Fall, von Subjekt zu Subjekt wechselnden Charakter. Aber völlig frei von Schwankungen sind auch objektive Werte nicht. Die Preise fallen und steigen, je nachdem sich Angebot und Nachfrage ändern, und einen schlechthin stabilen Wertmassstab haben wir auch hier nicht zur Verfügung. Ja, im letzten Grunde lässt sich alles Werten als ein subjektives Schätzen und Vorziehen fassen, wenn wir nur zwischen allgemeinen, für Jedermann oder wenigstens die überwiegende Mehrheit geltenden und zwischen individuellen, für bestimmte Subjekte oder Klassen von solchen charakteristischen Bedingungen der subjektiven Wertung unterscheiden. Denn sobald wir die Beziehung auf wertende Menschen überhaupt ausschalten, bleibt nichts mehr von eigentlichen Wertunterschieden übrig. Für eine rein theoretische, von Anerkennen und Verwerfen, von Billigen und Missbilligen, von Vorziehen und Abweisen freie Weltbetrachtung verliert der Begriff eines Wertes und einer Wertabstufung seinen Sinn. Man kann daher sagen, dass objektive Wertbestimmung eine der öffentlichen Regulierung zugängliche, von wirtschaftlichen Faktoren, konventionellen Massstäben u. dgl. abhängige, individuellen Differenzen entzogene, innerhalb gewisser Grenzen allgemeine und beständige Wertung ist, die aber mittelbar oder unmittelbar auf subjektive Schätzungen zurückgeht. Damit ist zugleich behauptet, dass diese

Abhängigkeit einer objektiven Wertung von subjektiven Zuständen ganz allgemeiner Natur sein kann, dass also die besonderen Wertunterschiede eines Gebietes nicht auf solche Zustände im einzelnen zurückführbar zu sein brauchen.

2. Dieser Zusammenhang alles Wertens mit subjektiven Faktoren tritt auch in der geläufigen Unterscheidung zwischen Wert und Unwert, zwischen Gütern und Übeln hervor. Befriedigt etwas oder wird es anderem vorgezogen, so ist es ein (relativer) Wert oder ein Gut. Lässt es unbefriedigt oder wird es sogar abgewiesen, so ist es ein Unwert oder Übel. So führt diese Unterscheidung auf den natürlichen psychologischen Gegensatz von Lust und Unlust, Glück und Unglück, Achtung und Verachtung u. dgl. zurück. Hierauf beruht nun auch der Gegensatz der beiden hier zu behandelnden metaphysischen Richtungen. Der Optimismus behauptet und lehrt den Wert der Welt, der Pessimismus ihren Unwert. Nach jenem ist sie sogar die beste unter den möglichen Welten (daher der Name!), nach diesem kann sie kaum schlechter sein als sie ist. Dabei hat man auseinanderzuhalten einen praktischen und theoretischen, sowie einen empirischen und metaphysischen oder spekulativen, einen individuellen und universellen Standpunkt dieses Namens. Der praktische Optimismus bezw. Pessimismus ist ein Grundsatz, der für das Wollen und Handeln Geltung hat und von Vertrauen bezw. Misstrauen zu den Menschen und Verhältnissen, zum Geschick und zu der Zukunft begleitet wird. Die empirischen Anschauungen optimistischer oder pessimistischer Art stützen sich auf Erfahrungen und werden nur für den Umkreis des erfahrungsmässig Gegebenen behauptet. Von einem individuellen Optimismus und Pessimismus reden wir mit Rücksicht auf bestimmte Fälle oder Personen. Für unsere Aufgabe kommen nur der theoretische, metaphysische und universelle Standpunkt in Betracht, der eine Lehre, keine Maxime für das praktische Verhalten, eine die ganze Welt in ihrer Realität, in ihrem transzendenten Sein und Geschehen umspannende, nicht eine auf Einzelerscheinungen oder das empirisch Zugängliche beschränkte Auffassung sein will. Innerhalb dieses Standpunktes aber kann die Begründung teils eine prinzipielle, teils eine faktische sein. Prinzipiell ist sie, wenn aus den die Welt erklärenden, bei ihrer Entstehung und Ent-

wicklung wirksamen Faktoren Wert oder Unwert derselben abgeleitet werden. Indem Leibniz aus der Allmacht Gottes, des Allgütigen, die Welt hervorgehen lässt, kommt er auf dem Wege prinzipieller Begründung zu der Ansicht, dass sie die beste unter den möglichen Welten sein muss. Sucht dagegen ein Pessimist, wie Schopenhauer, zu zeigen, dass die Übel tatsächlich an Grösse und Bedeutung die Güter in der Welt weit überragen, so liefert er eine faktische Begründung für die pessimistische Theorie. Da nun eine solche faktische Begründung immer nur für einen empirischen, nicht aber für einen metaphysischen Optimismus oder Pessimismus ausreichen kann, so muss der letztere stets eine prinzipielle Begründung anstreben. Aber die faktische pflegt ihm den Weg dazu zu ebnen, und ein Widerspruch zwischen ihren Ergebnissen muss im Interesse einer in sich harmonischen Weltanschauung vermieden werden.

3. Alle Wertbestimmung erfolgt unter richtunggebenden Gesichtspunkten, die für einen und denselben Gegenstand der Wertung verschieden sein können. Ein Gemälde z. B., das einen historischen Vorgang, etwa eine Schlacht, darstellt, kann ästhetisch betrachtet einen hohen Wert haben, dagegen wissenschaftlich, d. h. auf seine historische Wahrheit geprüft, wertlos sein. Eine Theorie kann von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus eine wertvolle Leistung bilden und zugleich praktisch als gänzlich unbrauchbar gelten. Die Begriffe von Wert und Unwert sind daher genauer zu determinieren, wenn sie eindeutig werden sollen. Für die Welt als Ganzes müsste gefordert werden, dass sie nach der optimistischen Auffassung in jeder Richtung gut, nach der pessimistischen in jeder Richtung schlecht sei, oder dass wenigstens ein Übergewicht des Guten bezw. Schlechten vorliege. In der Tat preist der Optimist die Schönheit der Welt, hebt er ihre Zweckmässigkeit und Ordnung anerkennend hervor und entdeckt er in ihrer Entwicklung einen Fortschritt zum Besseren, Vollkommeneren, Höheren. Daneben werden in der Regel mehrere Übel unterschieden. Das *malum metaphysicum* besteht in der Endlichkeit und den mit ihr zusammenhängenden Mängeln und Gebrechen auf körperlicher und auf geistiger Seite. Ein *malum physicum* ist aller Schmerz, mag er durch Unglück oder Not, Verletzung oder Enttäuschung bedingt sein. Das *malum morale* endlich beruht auf dem bösen Willen und der

entsprechenden Gesinnung. Zu diesen namentlich von Leibniz eingehend behandelten Formen des Unwerts hat Kant noch eine weitere gefügt, indem er das Missverhältnis zwischen Verbrechen und Strafe, zwischen Tugend und Glück, also den Mangel einer ausgleichenden Gerechtigkeit betonte. Aber die Mannigfaltigkeit der möglichen Wertrichtungen ist damit keineswegs erschöpft. So kann man z. B. noch die Begreiflichkeit der Welt für ihre Wertbestimmung in Anschlag bringen. In dem Masse, als sie für verständlich gehalten wird, würde sie von diesem Gesichtspunkt aus einen Wert darstellen, während die Fülle des Unbegriffenen, ein *Ignoramus* und *Ignorabimus*, das für ihre Rätsel von Du Bois-Reymond nachdrücklich behauptet worden ist, sie zu einem Unwert stempeln würde. Um dieser schier unübersehbaren Vielheit von Wertgesichtspunkten Herr zu werden, hat man den Versuch gewagt, sie alle auf einen einzigen zu reduzieren. Leibniz ist z. B der Ansicht gewesen, dass alle Übel in dem *malum metaphysicum* ihre Quelle haben, also durch die Endlichkeit, Beschränktheit der Kreatur bedingt sind.

4. Nach diesen allgemeinen Auseinandersetzungen über die Grundlagen und Formen des Optimismus und Pessimismus wenden wir uns zu einer kurzen Schilderung der geschichtlichen Entwicklung beider Richtungen. Im Altertum hat die indische Philosophie zwar einen Pessimismus hinsichtlich des Begehrens und Handelns vertreten, aus denen nur Leiden hervorgehen sollen, aber zugleich die Erlösung von ihnen als möglich gelehrt. Die Erkenntnis, das richtige Wissen befreien von allen Übeln und verschaffen selige Ruhe, die auch im *Nirvânam* der Buddhisten verheissen wird. In der griechischen Philosophie herrscht ein entschiedener Optimismus vor. Das Seiende erscheint den Eleaten, Platon, den Neuplatonikern ohne weiteres als das Gute und Schöne, das Nichtseiende, bloss Scheinende dagegen, das gelegentlich auch Materie heisst, wird zum Bösen oder zur Quelle des Bösen. Das Seiende, könnte man etwa argumentieren, beweist durch sein Sein, dass es zu sein verdient, muss also gut sein. Und die Stoiker sind geneigt, in den moralischen Übeln blosse Folgen der menschlichen Unvollkommenheit zu erblicken und die physischen Übel als Strafen für Verfehlungen oder als Förderungsmittel der Tugend zu betrachten. Es wird uns zwar von einem

Pessimisten berichtet, Hegesias (um 280 v. Chr.) mit dem Beinamen Peisithanatos, »der zum Selbstmord Überredende«, der zur Schule der Kyrenaiker gehörte. Die Glückseligkeit, nach der alle streben, ist nach seiner Auffassung unmöglich, weil allzuviele Gefahren und Übel uns bedrohen. Aber dieser Pessimismus ist ein individueller, ein empirischer, keine metaphysische und universelle Anschauungsweise.

5. Für die Philosophie des Christentums verbinden sich ein Diesseits- und Gegenwartspessimismus mit einem Jenseits- und Zukunftsoptimismus. Die Welt war vollkommen, frei von Schuld und Übeln aus der Hand des allmächtigen und allgütigen Gottes hervorgegangen. Der Sündenfall des ersten Menschenpaares hat eine Erbsünde begründet und das Paradies für diese Welt verschlossen. Eine ewige Seligkeit aber wird denen verheissen, die an den Erlöser Christus glauben, der die Schuld der Menschheit auf sich genommen und durch seinen Tod gesühnt hat, und die seiner Lehre gemäss auf dem engen Pfade der Tugend bleiben. Unter dem Einfluss der starken Erwartung einer Wiederkunft Christi, der heftigen Verfolgungen, denen die Christen in den ersten Jahrhunderten ausgesetzt waren, und der strengen Sonderung von den Lasterhaften und Ungläubigen bildet sich im Christentum ein entschiedener Diesseitspessimismus aus, der namentlich bei den Gnostikern eine spekulative Gestalt erhält. Daneben bemühen sich jedoch die Kirchenväter zu zeigen, dass die Welt durch ihre Schönheit und Ordnung ihren göttlichen Ursprung dartue, und dass die Übel das Gute so wenig zu beeinträchtigen imstande sind, wie die Schatten das Licht oder die Schuttmassen die Trefflichkeit eines Bauwerks. *Contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur*, erklärt Augustin, und weil aus dem Bösen Gutes hervorgehen könne, werde Gott das Böse zugelassen haben. So wird der Optimismus zur Theodicee, zur Rechtfertigung des Welturhebers und -lenkers. Am eingehendsten hat Leibniz (*Théodicée*, 1710) die Lehre von der besten der möglichen Welten ausgebildet. Gott wählte nach dem *principe du meilleur* (vgl. § 15, 3) unter den zahllosen denkbaren Welten die vollkommenste aus, die als seine Kreatur mit dem Makel der Endlichkeit behaftet sein musste. Und so ist denn das Monadenreich mit seiner prästabilierten Harmonie (vgl. § 20, 2) von der grösstmöglichen Zweck-

mässigkeit beherrscht. An dieser Überzeugung können die Übel, die wir wahrnehmen, nicht irre machen. Denn sie verlieren ihre Bedeutung, sobald man nicht seinen Standpunkt für die Beurteilung auf der Erde nimmt, sondern sein Auge in die Sonne stellt. Dann werden die alltäglichen und regelmässigen Güter, die uns so leicht als selbstverständlich erscheinen, vor den wegen ihrer Seltenheit auffallenderen Übeln den ihnen gebührenden Vorrang behaupten. Dieser Optimismus erfährt eine beachtenswerte Verschiebung durch Lessing und Herder. Die Welt ist nach ihnen nicht die beste unter den möglichen Welten, aber sie wächst und entwickelt sich in dieser Richtung. Wo irgend Menschen wohnen, da werden nach Herder dereinst vernünftige, billige und glückliche Menschen wohnen. Die Geschichte ist nach Lessing eine im Sinne des Fortschritts sich vollziehende Entwicklung, die zugleich den Charakter einer »Erziehung des Menschengeschlechts« hat. Die grossartigste Durchführung hat ein solcher evolutionistischer Optimismus bei Hegel gefunden. Kampf und Schmerz, Selbstentzweiung und Untergang sind notwendige Durchgangsstadien, mit deren Hilfe die Vernunft ihre Werte und Zwecke verwirklicht.

6. Der Pessimismus als Weltanschauung fand im Abendlande seine glänzende Begründung durch Schopenhauer, dessen Ausführungen eine deutliche innere Verwandtschaft mit der indischen Philosophie in den Upanishad's, in dem System des Vedânta und im Buddhismus aufweisen. Die spekulative Begründung stützt sich auf den Begriff des Willens als des realen Prinzips der Welt, eines endlosen, blinden Strebens und Drängens. Zum Wesen dieses Prinzips gehört Abwesenheit alles Zieles und aller Grenzen. Das Streben kann nur gehemmt, nie und nimmer gestillt und befriedigt werden. Jeder einzelne Willensakt hat einen Zweck, das gesamte Wollen keinen. Darum gibt es keine Ruhe und keinen Frieden, so lange der Wille tätig ist. In unruhiger Sehnsucht, wildem Verlangen, ungezügelter Gier treibt er von Objekt zu Objekt, von Handlung zu Handlung, von Zustand zu Zustand. Kein Genuss vermag mehr als nur vorübergehend zu befriedigen. Für einen erfüllten Wunsch bleiben zehn andere unerfüllt, und »im Genuss verschmacht' ich nach Begierde«. Unterstützt wird diese, den notwendigen Zusammenhang von Wollen und Unbefriedigtsein aufzeigende Betrachtung durch die

empirische Schilderung aller Schattenseiten des Lebens. »Jedes ein Jäger und jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Not und Angst, Geschrei und Geheul — und das geht so fort, *in saecula saeculorum* oder bis einmal wieder die Rinde des Planeten bricht.« »Was für eine entsetzliche Natur ist diese, der wir angehören!« Alle Anstrengung und Mühsal der Menschen steht in gar keinem Verhältnis zu dem Erfolg, den sie erzielen. »Wenn des Übeln auch hundertmal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist, so wäre dennoch das blosse Dasein desselben hinreichend, die Wahrheit zu begründen, ... dass wir über das Dasein der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; — dass ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre; — dass sie etwas ist, das im Grunde nicht sein sollte; usf.« Das Seiende erschien Platon als selbstverständlich gut, für Schopenhauer ist es ebenso selbstverständlich schlecht, während er das Nichtsein für den erstrebenswerten Zustand erklärt. Das Leben gleicht nach ihm einer eingegangenen Schuld, deren Zinsen die Leiden sind, und die erst durch den Tod zurückgezahlt wird. Nicht Bejahung, sondern Verneinung des Willens kann allein aus diesem grauenvollen Zustande befreien. Vorübergehend erfolgt sie in Form einer willenlosen, interesselosen intellektuellen Verfassung, die am vollkommensten durch den ästhetischen Genuss realisiert ist. Die Erkenntnis des Wesens der Dinge an sich aber wird zum bleibenden Quietiv alles Wollens. Freiwillige Entsagung, wahre Gelassenheit, gänzliche Willenlosigkeit sind der dauernde praktische Erfolg solcher Erkenntnis. Der Zustand des Heiligen, der sich zu dieser Askese durchgerungen, ist unerschütterlicher Friede, tiefe Ruhe und innige Heiterkeit. Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für Alle die, die noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen — Nichts.

7. Eine Fortbildung und Milderung dieses Pessimismus hat E. v. Hartmann dadurch herbeigeführt, dass er als Weltprinzip das Unbewusste, dass zugleich Wille und Vernunft ist, aufstellte. Die Existenz, das Dass der Welt wird auf den Willen, die Essenz, das Was und Wie der Welt auf die Vernunft zurückgeführt. Die Welt ist hiernach so gut als sie überhaupt nur sein kann, aber sie ist

schlechter als keine Welt. Durch den Willen sind zugleich psychologisch notwendig Schmerz und Unlust bedingt, die im Überschuss über die Lust vorhanden sind. Die Zunahme des Bewusstseins, der Fortschritt der Kultur und der Intelligenz dienen nur dazu, die Übel mannigfaltiger und grösser und die Einsicht in ihre Notwendigkeit deutlicher und allgemeiner zu machen und damit den Entschluss zum Nichtsein vorzubereiten, in dessen Ausführung die Erlösung des Unbewussten von der Qual des Daseins gesetzt wird. Dagegen hat Bahnsen[1]) den Pessimismus Schopenhauer's noch überboten. Auch für ihn ist der Wille das Weltprinzip, aber sein Wesen innerer Streit, Selbstwiderspruch, vermöge dessen in jedem Moment gewollt und nicht-gewollt wird. Damit wird das logisch Unmögliche, der Widerspruch, zum Realen und das logisch Notwendige, die Widerspruchslosigkeit, zum real Unmöglichen. Aus dieser Qual gibt es keinen Ausweg, die Hoffnung auf Erlösung ist eine Illusion, eine Verneinung des Willens mit Hilfe der Erkenntnis ist ausgeschlossen. Ein anderer Pessimist, Ph. Mainländer (Pseudonym für Batz)[2]) findet, dass die Welt als Gesamtheit der Individuen ist, was jedes Individuum ist: Wille zum Tode. Die Ureinheit, Gott, wählte zum Zweck ihrer Selbstvernichtung die Zersplitterung in eine Vielheit individueller Wesen, die alle das Streben nach dem Nichtsein haben, sich darin gegenseitig hindern und dadurch ihre Kraft schwächen, bis endlich völlige Unmöglichkeit der Existenz eintritt.

8. Diese Übersicht über die Hauptformen in der Entwicklung des Optimismus und des Pessimismus zeigt, dass jener in der spekulativen, dieser in der faktischen Begründung seine Stärke hat. In letzterer Beziehung leistet der Optimismus nur ein mehr oder weniger geschicktes Raisonnement, das dazu bestimmt ist, die Übel hinwegzudisputieren. Aber metaphysisch ist er unwiderleglich. Denn da wir den letzten Zweck des Seins und Geschehens in der Welt nicht kennen, muss es immer denkbar bleiben, dass die Übel notwendig sind, um diesen Weltzweck zu realisieren. Wer dürfte sich vermessen, bessere Wege und vollkommenere Hilfsmittel namhaft zu machen, die zu einem unbekannten Ziele führen und einen unerforschlichen Zweck verwirklichen sollen? Namentlich

1) Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. 2 Bde 1880—1881.
2) »Philosophie der Erlösung«, 2 Bde. 1894.

würde einem evolutionistischen Optimismus im Sinne Hegel's diese Existenzberechtigung zugeschrieben werden können. Dass Unwerte sich höheren und umfassenderen Werten unterordnen und zu ihrer Realisierung beitragen, ist ja auch für unseren Erfahrungskreis nichts Ungewöhnliches, wie der Gebrauch von Dissonanzen und Disharmonien in der Musik, ungefälliger Farbenzusammenstellungen in einem Gemälde, die erzieherische Wirkung des Leides, der Not und der Strafe u. dgl. mehr lehren. Der Pessimismus dagegen wird nicht müde auf die tatsächlichen Übel hinzuweisen und deren Grösse und Umfang hervorzuheben. Eine Wertbilanz soll zeigen, dass die Unlust unter den Gefühlen die überwiegende Bedeutung hat. So wenig hier ein wirklicher Beweis geführt werden kann, so wenig ist eine Widerlegung dieser Lehre möglich. Denn selbst wenn man auf die vitale Zweckmässigkeit, auf den Fortschritt der Kultur, auf das Wachstum von Lebensgenuss und Erkenntnis, Aufklärung und Bildung als Gegeninstanzen aufmerksam machen wollte, so würde immer die Frage offen bleiben, ob damit auch zugleich eine Verringerung der Übel und namentlich ihres Eindrucks, ihrer Bedeutung verbunden sei. Die Tatsache schwerer und böser Unwerte im Dasein genügt, um einen empirischen Pessimismus zu rechtfertigen. Die prinzipielle Begründung jedoch trägt bei dieser Richtung zu sehr den Charakter einer *ad hoc* zurechtgemachten Spekulation an sich, um wissenschaftlich überzeugen oder befriedigen zu können. Dem grundlos wollenden blinden Willen gegenüber versagt jedes Verständnis. Ein Wille, der an dem Selbstwiderspruch zu wollen und nicht zu wollen unheilbar krankt, ist ebenso *a priori* unbegreiflich. Ein Gott, der sich selbst in Individuen zersplittert, um untergehen, sich in das Nichts auflösen zu können, ist einem Münchhausen vergleichbar, der sich am eigenen Schopf aus dem Sumpfe zieht. Dass das Wollen mit Unlust und Leiden notwendig verknüpft ist, muss als eine durchaus willkürliche und unhaltbare Ansicht vom psychologischen Standpunkte aus beurteilt werden. Erstlich beruht jede Erhaltung eines bestehenden erfreulichen Zustandes ebenso gut auf einem Wollen, wie die Beseitigung eines eingetretenen Leides. Zweitens ist das Streben zumeist auf das für wert Gehaltene gerichtet und nimmt durch die Antezipation seines Ziels selbst an dem Wert desselben teil. Drittens ist das ungehemmte

Wollen an sich, wie die Schaffenslust beweist, eine ursprüngliche Quelle des Vergnügens. Da nun der Schopenhauer-Hartmann'sche Wille gar nicht gehemmt werden kann, vielmehr rastlos sich frei auswirkt, so müsste ein wahrhaft dithyrambischer Jubel ihn begleiten und damit ein schrankenloser Optimismus möglich werden. Nicht besser steht es mit den Erlösungsideen, die solche Weltkonzeptionen krönen. Denkbar erscheinen darum auf Grund der bisherigen Entwicklung nur ein metaphysischer, universeller Optimismus und ein empirischer, individueller Pessimismus, zwischen denen ein Widerspruch nicht zu bestehen braucht.

9. Aber nicht alles, was denkbar ist, hat ein Recht in wissenschaftlicher Untersuchung über die Welt und ihre Prinzipien beachtet und als wahrscheinliche oder zweckmässige Hypothese aufgenommen zu werden. Eine Wertschätzung kann, wie wir sahen, objektiv oder subjektiv sein. Zur objektiven Wertschätzung gehört ein objektiver Wertmassstab. Dieser kann bestehen in einem Weltzweck oder in einer für alle Wertphänomene gültigen Werteinheit. Den Weltzweck kennen wir nicht, und er ist für uns auf wissenschaftlichem Boden auch nicht feststellbar. Eine Werteinheit aber, die Sein und Geschehen der ganzen Welt in einem Wertquantum darstellbar machte, steht uns ebensowenig zur Verfügung, und die Verschiedenheit der Wertgesichtspunkte macht es recht unwahrscheinlich, dass eine Reduktion auf eine einzige Wertrichtung jemals durchführbar sein werde. Damit ist die wissenschaftliche Möglichkeit einer objektiven Wertschätzung des Universums ausgeschlossen. Die subjektive Wertschätzung fusst auf den jeweiligen Schätzungen der Wertenden. Diese sind tatsächlich verschieden voneinander, und auch die scheinbar allgemein geltenden sind doch von sehr verschiedenem Gewicht. Wert und Unwert werden demnach zu relativen Prädikaten, wenn man sie auf Grund subjektiver Schätzung bestimmen will; Optimismus und Pessimismus gehen in Ausdrücke für persönliche Stimmungen und Auffassungen über, verlieren somit gänzlich ihre metaphysische Bedeutung. Von diesen Bedenken bleibt aber auch der empirische Optimismus und Pessimismus nicht verschont. Für den unbefangenen Blick ist ja die uns gegebene und bekannte Welt weder ein Hospital und Zuchthaus noch ein Paradies und Schlaraffenland, weder ein Friedhof und Schlacht-

feld noch eine Idylle und ein Schäferspiel, weder ein Jammertal und eine Tragödie, noch ein Meer von Wonne und Seligkeit. Ob das eine oder das andere Moment einen stärkeren Eindruck macht, hängt vom Temperament, von dauernden oder zufälligen Gemütsdispositionen ab, kann aber nicht als notwendig oder auch nur wahrscheinlich in allgemeingültiger Form dargetan werden. Wir sehen also keinen Weg, um den Wert der Welt wissenschaftlich bestimmen zu können, und müssen somit die auf dies Problem gegründeten Richtungen des Optimismus und Pessimismus aus der Metaphysik ausscheiden.

Literatur:

E. v. Hartmann: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, 2. Aufl. 1891.

J. Volkelt: Das Unbewusste und der Pessimismus, 1873.

G. P. Weygoldt: Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit, 1875.

O. Plümacher: Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart, 1884 (steht auf dem Boden des Hartmann'schen Pessimismus).

V. Rydberg: Leibniz' Theodicee und der Schopenhauer-Hartmann-sche Pessimismus. Aus dem Schwedischen von J. Fredbärj, 1903.

J. Kremer: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller. Ergänzungshefte zu den Kantstudien 13, 1909.

O. Lempp: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller, 1910.

O. Willareth: Die Lehre vom Übel in den grossen Systemen der nachkantischen Philosophie und Theologie, 1903.

A. Döring: Philosophische Güterlehre, 1888 (zeigt die Möglichkeit überwiegender Lust, der Glückseligkeit).

A. Ölzelt-Newin: Kosmodicee, 1897 (tritt für einen evolutionistischen Optimismus ein).

A. Kowalewski: Studien zur Psychologie des Pessimismus, 1904.

§ 25. Determinismus und Indeterminismus.

1. In einer gewissen Verwandtschaft mit dem § 23 besprochenen Gegensatze steht der neue im Titel angedeutete. Denn der Determinismus behauptet eine ausnahmslose Gültigkeit des kausalen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung, Bedingung und Folge, Motiv und Handlung, während der Indeterminismus, gestützt auf gewisse Tatsachen des sittlichen Lebens, wenigstens die Möglichkeit nicht kausal bedingter, d. h. freier Akte annimmt. Aber

die Verwandtschaft zwischen beiden Gegensätzen ist schon deshalb keine engere, weil Mechanismus und Teleologie beide mit einer kausalen Auffassung vereinbar sind (vgl. § 23, 5); und in der Tat finden wir in der Geschichte der Philosophie nicht nur die Vertreter des Mechanismus unter den Deterministen, sondern auch verschiedene Teleologen. Ein selbstverständlicher Zusammenhang besteht bloss zwischen dem Mechanismus und dem Determinismus, ja, bei den Vertretern jener Richtung pflegt sich dieser zum Fatalismus zu steigern, nach dem es einen unvermeidlichen, durch den Einzelnen gar nicht zu modifizierenden Konnex von Ursachen und Wirkungen gibt und alles Geschehen wie durch eine grosse Formel im voraus bestimmt und berechnet ist. Den Wert dieser Anschauung sucht z. B. das *Système de la nature* (vgl. § 19, 3) seinen Lesern eindringlich zu empfehlen. Der Indeterminismus pflegt nur in bezug auf den menschlichen Willen behauptet zu werden, weil nur hier der psychologische Vorgang der Wahl eine grössere Rolle spielt und zugleich die sittlichen und rechtlichen Begriffe von Verdienst und Schuld, Verantwortlichkeit und Zurechnung zur Anwendung gelangen.

2. Das Problem der Willensfreiheit hat in der antiken Philosophie keine erhebliche Beachtung gefunden. Die Annahme einer durchgängigen Determination des Willens durch vernünftige Einsicht oder durch Leidenschaften begegnete kaum einem Widerspruch, und nur die Epikureer glaubten mit Rücksicht auf die menschliche Verantwortlichkeit eine Freiheit des Willens im Sinne der Ursachlosigkeit behaupten zu sollen. Erst die christliche Ethik und Metaphysik brachte den prinzipiellen Gegensatz zwischen Determinismus und Interminismus auf. Die göttliche Vorsehung wurde bei Augustin zur Prädestination, die jede freie, dem transzendenten Weltplan eventuell zuwiderlaufende Entscheidung auszuschliessen schien. Durch den Sündenfall ist das *posse non peccare* in das *non posse non peccare* übergegangen. Aber ein gewisser Rest von Willensfreiheit wird daneben zugestanden. In der Scholastik glaubte man eine Willensfreiheit fordern zu müssen, weil sich nur unter ihrer Voraussetzung der Abfall des Menschen von der ursprünglichen Reinheit und Schuldlosigkeit, die Entscheidung zum Bösen schien erklären zu lassen. Nach Thomas v. Aquino besteht die Willensfreiheit in dem *moveri ex se*. Der Wille ist nur

durch den Endzweck der Glückseligkeit und des Guten determiniert, kann aber unter den dazu führenden mannigfaltigen Wegen aus sich heraus die Wahl treffen. Nach Duns Scotus wird der Wille in seinen Entscheidungen zwar von Gründen, Gewohnheit, Neigung u. a. beeinflusst, aber nicht eigentlich determiniert. Er bestimmt sich selbst, kann auch in anderer als in der Richtung jener Einflüsse entscheiden. Damit wird der Begriff eines *liberum arbitrium indifferentiae* möglich, wonach auch bei ganz indifferenten Motiven und Umständen eine Wahl des freien Willens erfolgen kann. Seitdem durchzieht der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus die ganze Geschichte der Philosophie. Einige Stadien dieses Kampfes sollen im folgenden bezeichnet werden.

3. Einer energischen Leugnung aller Freiheit des Willens begegnen wir bei Spinoza, dessen Mechanismus selbstverständlich einen schroffen Determinismus fordert. Das Freiheitsgefühl, das dem Menschen bei seinen Handlungen inne wohnt, beruht nach ihm nur auf der Unkenntnis der Gründe. Wie aus der Natur des Dreiecks alle seine Eigenschaften folgen, so geht aus der Natur jedes Wesens mit Notwendigkeit sein ganzes Verhalten hervor. In etwas anderer Form vertritt den Determinismus Leibniz. Er unterscheidet zwischen dem mechanischen Zwange und dem Bestimmtsein durch Motive, zwischen der metaphysischen Notwendigkeit, deren Gegenteil unmöglich, und der moralischen, deren Gegenteil unpassend (*inconveniens*) ist. So wenig man bei geometrischen Sätzen gezwungen werden könne, ihre Wahrheit anzuerkennen, so wenig wird unser Wollen und Handeln in mechanischer Weise durch die Motive verursacht. Sie beugen uns, ohne zu nötigen (*inclinent sans nécessiter*). Unzählige grosse und kleine, äussere und innere Beweggründe, deren man sich meistenteils nicht bewusst ist, treffen bei einer Willenshandlung in uns zusammen. Zu den Glaubensobjekten der Aufklärungsphilosophie und ihrer Vernunftreligion gehört neben der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes die Freiheit des Willens, deren Möglichkeit man sich durch Bilder zu gewährleisten versuchte. So vergleicht Tetens (vgl. § 8, 6) den Willen mit einer Stahlfeder. In welcher Richtung sie wirken werde, hänge ab von zufälligen Gegenständen, die sich ihr darbieten, aber die Kraft ihrer Wirkung sei ihr ursprünglich zu eigen. Ja, selbst die Richtung, in

der der Wille sich entscheidet, wird durch ihn selbst bestimmt: wie aus einem mit Wasser gefüllten Gefässe nur dort die Flüssigkeit auslaufen könne, wo eine Öffnung entstehe, aber auch bereits an diesem Punkte ein Druck des Wassers stattgefunden haben müsse, so sei auch der Wille schon in der Richtung potenziell tätig zu denken, in der bei dem Eintritt zufälliger Umstände seine Kraft sich äussere. In der englischen Philosophie des 17. und 18. Jahrh. wird der Determinismus einmütig anerkannt. Hobbes[1]) stellt Willens- und Handlungsfreiheit einander gegenüber und gesteht letztere zu, während er die erstere bestreitet. Nach Hume ist das Kausalverhältnis zwischen Motiv und Willensentschluss dasselbe wie bei kausal durcheinander bedingten Bewegungen. Mit besonderer Klarheit und Eindringlichkeit hat Priesley (*The doctrine of philosophical Necessity*, 1777) den Determinismus gelehrt. Die Vorstellung, dass man auch anders als geschehen hätte handeln können, bezeichnet er als eine Täuschung. Man habe nur zu wählen zwischen der Annahme einer notwendigen Bedingtheit des Willens oder absolutem Unsinn.

4. Zu einer neuen Begründung des Indeterminismus gelangen wir bei Kant. Die Tatsache, von der er in seiner Ethik ausgeht, ist das auf unbedingte Befolgung Anspruch erhebende Sittengesetz, der kategorische Imperativ (vgl. § 9, 8; 29, 2). Eine solche Tatsache wäre nach seiner Meinung unverständlich, wenn nicht in jedem Moment die Möglichkeit diesem Gesetze nachzukommen bestände. Da nun die durchgängige Herrschaft des Kausalzusammenhangs in der Erfahrung eine solche absolute Möglichkeit sittlich zu handeln undenkbar erscheinen lässt, so ist es geboten, die Forderung der Freiheit im Gebiet des Transzendenten oder des Dinges an sich für verwirklicht zu halten. So ist der Wille an sich frei, dagegen als Erscheinung (als Gegenstand der Erfahrung) verflochten in den denknotwendigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Eine ganz ähnliche Anschauung hat Schelling[2]) und mit besonderer Klarheit Schopenhauer ausgebildet. Auch dieser stützt sich auf den Gegensatz zwischen den unter den Formen Raum, Zeit und Kausa-

1) *Quaestiones de libertate, necessitate et casu contra doctorem Bramhallum*, 1656.

2) Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809.

lität angeschauten und gedachten Erscheinungen und der unanschaulichen, unbegreiflichen Welt der Dinge an sich. Aber die Freiheit des Willens verlegt er in den Zeitpunkt einer ersten Entscheidung bei der Entstehung des Individuums. Dadurch wird der Charakter des einzelnen für alle Folgezeit bestimmt, und alle Handlungen gehen dann hervor aus der empirischen Kausalität eines unveränderlichen Charakters. Dagegen hat Herbart den Determinismus schon darum als notwendig gefordert, weil sonst von einer geregelten Erziehung des Menschen gar nicht die Rede sein könnte, sondern alles in Willkür und Zufall sich auflösen müsste. Lotze hat wiederum dem Interminismus das Wort geredet. Von einer sittlichen Beurteilung der menschlichen Handlungen, von einer Zurechnung und Verantwortlichkeit könne nur dann gesprochen werden, wenn man eine im übrigen nicht weiter erklärbare Freiheit des Willens voraussetze. Nur deren Vereinbarkeit mit dem empirischen Kausalzusammenhange müsse und könne man nachweisen. Die herrschende Auffassung in der Psychologie, Metaphysik und Ethik der Gegenwart ist der Determinismus, aber einige Strafrechtstheoretiker, theologische Dogmatiker und die populäre Ansicht pflegen noch an dem Indeterminismus festzuhalten.

5. An dem Problem der Willensfreiheit kann man eine metaphysische, eine psychologische und eine ethische Seite unterscheiden. Zunächst darf man konstatieren, dass niemand auf die Idee einer solchen Ausnahme vom allgemeinen kausalen Zusammenhang geraten wäre, wenn nicht gegebene Tatsachen des sittlichen Lebens sie anscheinend gefordert hätten. Denn die Begründung, welche vom metaphysischen Gesichtspunkte aus dem Indeterminismus zuteil zu werden pflegt, ist eine zaghafte und mangelhafte. Nur die Möglichkeit der Freiheit wird behauptet und zu rechtfertigen gesucht, und die Art, wie dies geschieht, ist eine wissenschaftlich oder logisch unbefriedigende. Mit einem Bilde muss man sich behelfen oder mit dem Gegensatze zweier Welten, einer Sphäre der Erscheinungen und einer solchen der Dinge an sich. Der Erkenntnis oder der Erklärung muss die Freiheit entzogen werden. Denn sie wäre ja nicht das, was sie sein soll, wenn sie sich aus irgend welchen Voraussetzungen oder Bedingungen ableiten liesse und dadurch begreiflich würde. Weist man darauf hin, dass die Notwendigkeit

lediglich ein Produkt unseres begreifenden Verstandes sei, und dass die Welt selbst keinen Teil daran habe, so vertritt man einen keineswegs selbstverständlichen oder auch nur als wahrscheinlich vorauszusetzenden erkenntnistheoretischen Standpunktes (vgl. § 17) und übersieht zugleich die Unmöglichkeit über die Dinge etwas auszusagen, die unserer Auffassung oder Beurteilung entzogen werden. Entweder man verzichtet auf jede positive Bestimmung der Dinge an sich, und dann ist auch für die Freiheit kein Raum, oder man hält sie für erkennbar, und dann wird eine kausale Erklärung alles Geschehens zur Aufgabe. Ausserdem würde sich durch diesen Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich niemals die besondere Freiheit des Willens rechtfertigen lassen, und nur um diese ist es ja dem Ethiker und dem in seinen Diensten stehenden Metaphysiker zu tun, nicht um eine Freiheit, die allen Dingen gleichmässig zukäme, dem fallenden Steine so gut wie dem wählenden Willen. Statuiert man aber diese Ausnahme von der allgemeinen Gesetzmässigkeit des Geschehens nur für den menschlichen Willen, so muss man auch noch den des Kindes davon in Abzug bringen und schliesslich ihn für diejenigen Willensakte einer gewissen Altersstufe des Menschen reservieren, bei denen die esthischen Prädikate Verdienst bezw. Schuld anwendbar sind. Endlich wird die metaphysische Denkbarkeit auch noch dadurch in Frage gestellt, dass die indeterministische Freiheit einen Widerspruch in sich schliesst. Man muss nämlich, wenn man mit ihrem Begriff Ernst macht, annehmen, dass der Wille im gleichen Zeitpunkte dasselbe wollen und nicht wollen kann. Behauptet man, um diesem Widerspruch zu entgehen, dass in demselben Zeitpunkt dasselbe nur gewollt bezw. nur nicht-gewollt werden kann, so gibt man eine Freiheit im strengeren Sinne preis. Man wird sich hiernach fragen müssen, ob denn überhaupt die Sachlage in Psychologie und Ethik zu einer so diffizilen metaphysischen Hypothese drängt, ob die Freiheit ein psychisches Faktum und ein ethisches Postulat ist, was die verzweifelten Anstrengungen sie denkbar zu machen einigermassen begreiflich und gerechtfertigt erscheinen liesse.

6. Die Tatsache, von der bei der psychologischen Untersuchung der Freiheit ausgegangen wird, ist die Wahl unter verschiedenen scheinbar gleich möglichen Handlungen. Vielfach lehrt uns hier die innere Beobachtung, dass ein ganz bestimmter Grund

schliesslich das ausschlaggebende Motiv gebildet habe, und in den Fällen, wo unserer Wahrnehmung oder Erinnerung ein solches Übergewicht bestimmter Antriebe nicht bewusst wird, darf man doch wohl nach einem auch sonst üblichen Verfahren durch Analogie schliessen, dass es sich ebenso verhalten haben werde. Bei der fragmentarischen Natur unserer Bewusstseinsinhalte kann ein solcher Schluss keine Schwierigkeiten haben. Ist doch das, was wir den Charakter einer Person zu nennen gewohnt sind, auch nicht eine Summe deutlich analysierbarer Vorgänge, sondern vielmehr eine Kraft, in der sich die ganze Entwicklung eines Individuums konzentriert. Was hiervon an die Oberfläche des Bewusstseins tritt, lässt den ganzen Reichtum seines Inhalts und seiner Energie nur ahnen. Dieses Missverhältnis zwischen der inneren Erfahrung und der psychischen Realität (vgl. § 27, 8 ff.) wird auch durch eine andere unleugbare Tatsache unseres seelischen Lebens bezeugt, nämlich durch dessen weitgehende Unabhängigkeit von äusseren oder zufälligen Bestimmungsgründen. Der einfachste Fall, in dem wir uns von dem Zwang der Aussenwelt freizuhalten wissen, beruht auf der Fähigkeit, mit unserer Aufmerksamkeit einem wenn auch an sich schwachen und geringfügigen Inhalt trotz des Andringens weit kräftigerer Reize zu folgen und treu zu bleiben. Die Vertiefung in die Gedankenarbeit bei einem Gelehrten oder in die künstlerische Produktion bei einem Dichter kann starke äussere Ereignisse einflusslos an dem Bewusstsein abprallen und zugleich gegen die gewohnheitsmässige, assoziative Verbindung von Vorstellungen und Handlungen neue Verknüpfungen und Beziehungen entstehen lassen. Wir reden in solchem Falle von der Wirkung der Apperzeption, von der Herrschaft der Aufgabe, von determinierenden Tendenzen. Diese Tatsachen pflegt der Fatalismus völlig zu übersehen, und auch der Determinismus ist in der Regel nicht geneigt, auf sie den Nachdruck zu legen, den sie verdienen. Sie lehren uns eine Freiheit im Sinne einer Unabhängigkeit von äusseren Einflüssen, von sinnlichen Reizen und assoziativen Zusammenhängen. Aber diese Freiheit des Handelns ist offenbar nicht identisch mit der von dem Indeterminismus behaupteten. Denn sie haben wir auch in Fällen anzuerkennen, wo eine rechtliche oder ethische Beurteilung gar nicht anwendbar ist, wie z. B. bei Tieren, und sie bedeutet ja keineswegs eine Frei-

heit von jeglichen Bestimmungsgründen. Dagegen ist sie es gerade, die man meint, wenn man der Überlegung, der Vernunft die Aufgabe zuschreibt, das Wollen und Handeln des Menschen zu lenken. Die Grenzen dieser Fähigkeit sind recht weit gezogen und individuell sehr verschieden. Sie beruht im letzten Grunde auf der Tatsache, dass ein psychophysischer Organismus ein ausserordentlich kompliziertes System von Kräften darstellt, das auf denselben äusseren Reiz zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden reagieren, auf schwache Anlässe mit überraschender Stärke und Ausgiebigkeit, auf intensive Einflüsse mit erstaunlicher Zurückhaltung oder gar nicht antworten kann. Sie beruht ferner auf dem für die Organismen allgemein geltenden Gegensatz zwischen Rezeptivität und Spontaneität, zwischen Bildsamkeit und Selbstbestimmung, zwischen passiver Anpassung und aktivem Streben und Wählen. Endlich lehrt uns die moderne Psychologie, dass ein Wille im Sinne des Indeterminismus eine Fiktion ist. Ein Vermögen *sui generis*, einen aus unbekannten Quellen gespeisten Kraftvorrat, »Wille« genannt, kennt die wissenschaftliche Psychologie nicht. Sie ist imstande, alle auf ihn zurückgeführten Erscheinungen und Leistungen aus den Gesetzen der Reproduktion, Assoziation und Determination, aus Perseverations-, Reproduktions- und determinierenden Tendenzen zu erklären, auch wenn sie eine besondere Funktion des Wollens annimmt. Damit wird die metaphysische Denkbarkeit des Indeterminismus abermals in Frage gestellt. Wenigstens ist die Lage einer über psychische Faktoren urteilenden und dabei mit der Psychologie in Widerspruch geratenden Metaphysik keine beneidenswerte.

7. Die ethischen Begriffe, auf die sich der Indeterminismus beruft, sind die unter den Namen Verdienst und Schuld bekannten. Wir bezeichnen als verdienstlich den guten Willen und als schuldig den schlechten, der sich auch anders hätte entscheiden können. Da nur dieser in beiden Fällen anzuwendende Zusatz den charakteristischen Hinweis auf die Freiheit enthält, so haben die Prädikate gut und schlecht, die nur eine Qualität des Willens zum Ausdruck bringen, mit unserer Streitfrage nichts zu tun. Wir können von guten und bösen Handlungen reden, ohne dabei voraussetzen zu müssen, dass sie aus einer Freiheit hervorgegangen seien. Das muss um so mehr betont werden, als gerade in diesen Prädikaten nach unserer Ansicht das Höchste sittlichen

Wertes anerkannt wird. Die Berücksichtigung abweichender Möglichkeiten schliesst in der Regel einen gewissen inneren Kampf ein. Nicht derjenige erscheint uns des höchsten Preises der Sittlichkeit würdig, der anderen Tendenzen zum Trotz sich den Entschluss zum Guten hat abringen müssen. Vielmehr ist die edle Einfachheit des Guten, die sich wie aus innerer Naturnotwendigkeit entfaltet, das Grösste, was uns am sittlichen Menschen begegnen kann. Abweichende Möglichkeiten aber bedeuten für einen sie berücksichtigenden Willensakt einander entgegenstehende, den Entschluss hindernde Motive. Die Grösse von Verdienst und Schuld messen wir geradezu an solchen vorausgesetzten oder nachgewiesenen Widerständen, die zu überwinden waren. Wenn ein schwacher Mensch der Überredung zu einer schlechten Handlung gegenüber standhaft bleibt, so finden wir das verdienstlicher, als wenn es einem selbständigen Charakter gelingt, die Versuchung von sich abzuwehren. Ein von langer Hand, mit kühler Überlegung vorbereiteter Mord wird für eine weit schwerere Schuld gehalten, als ein im Affekt, etwa in momentaner zorniger Aufwallung verübter. Die Wohltat, die der Arme spendet, erscheint verdienstlicher, als die vom Reichen stammende. Diese uns allen geläufige Beurteilung weist unzweideutig darauf hin, dass bei der Anwendung der Prädikate Verdienst und Schuld mit einem weitgehenden, quantitativ abstufbar gedachten Einfluss von Motiven auf den wählenden Willen gerechnet wird. Im täglichen Leben wird ebenso wie vor dem Gericht nach der Qualität, der Zahl und der Stärke der Motive, die einer bestimmten Willenshandlung nachweisbar oder wahrscheinlich entgegengewirkt haben, die Grösse des verbrecherischen oder verdienstlichen Entschlusses in Anschlag gebracht. Es darf demnach als feststehend behauptet werden, dass gerade Verdienst und Schuld sittliche bezw. unsittliche Willensakte bezeichnen, bei denen eine Determination des Willens durch Motive allgemein vorausgesetzt wird.

8. Der Indeterminismus legt jedoch Wert auf die Behauptung, dass man auch anders als geschehen sich habe entschliessen können, und beruft sich auf die alte Definition, wonach dasjenige als notwendig gilt, dessen Gegenteil unmöglich ist. War nun etwas anderes als das tatsächlich Geschehene möglich, so kann man dieses letztere nicht als notwendig bezeichnen, und da wir einen kausalen

Zusammenhang uns nicht ohne diese Eigenschaft denken können, so war es auch nicht kausal bedingt. Diese Argumentation übersieht jedoch die doppelte Bedeutung, die den Begriffen Möglichkeit und Notwendigkeit zukommt. Wenn ich aus dem Vordersatz: die Summe der Winkel eines jeden Dreiecks ist gleich zwei rechten, schliesse, dass die Winkelsumme bei einem ungleichseitigen Dreieck diesen Betrag haben müsse, so ist dieser Schluss notwendig, d. h. sein Gegenteil undenkbar. Denn würde ich das Gegenteil, würde ich denken, dass ein anderer Betrag jener Summe für dieses Dreieck gültig sei, so würde ich einen Widerspruch denken. Die Notwendigkeit, welche ausschliesst, was einen Widerspruch setzt, wollen wir die formale nennen. Von ihr verschieden ist die reale, die auf einem kausalen Zusammenhange beruht. Wenn ich behaupte, dass ein Ereignis eintreten musste, weil gewisse Bedingungen gegeben waren, die wir als seine Ursache betrachten, so lässt sich sehr wohl ein anderes, als das eingetretene, denken, ohne dass ein Widerspruch zu befürchten wäre. In der gleichen Weise unterscheiden wir eine formale und eine reale Möglichkeit. Formal möglich ist alles, was sich ohne Widerspruch denken lässt, real möglich nur das, wofür gewisse Bedingungen, nicht die ganze Ursache, gegeben sind. Hiernach kann ein real notwendiger Vorgang sehr wohl mit der formalen Möglichkeit seines Gegenteils zugleich gesetzt werden. Ebensowenig, wie diese Begriffe, stehen die der realen Notwendigkeit eines Ereignisses und der realen Möglichkeit eines anderen in ausschliessendem Gegensatz zueinander, sondern sind beide nebeneinander denkbar, falls nämlich nicht nur die Gesamtheit der Bedingungen für jenes, sondern auch einige für dieses vorhanden waren oder vorausgesetzt werden konnten. Das Urteil, dass der Wille sich auch anders als geschehen habe entscheiden können, ist demnach mit der Annahme einer realen oder kausalen Notwendigkeit des erfolgten Entschlusses im besten Einklange, und wir sind durchaus berechtigt, nicht nur die formale, sondern auch die reale Möglichkeit einer anderen als der eingetretenen Handlung zu behaupten, weil jeder Wahlvorgang Bedingungen (Motive) aufweist, die allein oder im Übergewicht vorhanden allerdings unserer Tätigkeit eine andere Richtung gegeben hätten.

9. Das Resultat dieser logischen Betrachtung ist die völlige Ver-

einbarkeit jenes die Begriffe Verdienst und Schuld charakterisierenden Urteils mit der Voraussetzung zureichender Bedingtheit der realisierten Willensentschlüsse. Wer die Komplikation der bei einer Willenshandlung beteiligten psychophysischen Faktoren einigermassen erkannt hat, wird nicht bestreiten, dass die Möglichkeit für sehr verschiedene Handlungen in unserer körperlichen und seelischen Organisation vorliegt. Zum Überfluss beweist auch noch die Tatsache der Wahl, dass wir zu völlig voneinander abweichenden, ja ganz entgegengesetzten Zielen hinstreben können. Es kann also an der Berechtigung des Ausspruchs, dass auch anders als geschehen hätte gehandelt werden können, nicht gezweifelt werden. Auch die juristisch bedeutungsvollen Begriffe der Verantwortlichkeit und Zurechnung bilden keine Gegeninstanz. Dass jeder der Täter seiner Taten ist und, normale Verfassung vorausgesetzt, bei der Ausführung einer Handlung weit stärker beteiligt zu sein pflegt, als zufällige äusere Umstände, ist eine Wahrheit, die nach unseren bisherigen Ausführungen keiner Erläuterung oder Bestätigung bedarf. Die Freiheit also, die der Richter beim Verbrecher voraussetzt, ist nicht die indeterministische, sondern die Unabhängigkeit von äusseren Beweggründen und die Wirksamkeit derjenigen Überlegungen, die sich auf die Bedeutung der gesetzlichen Vorschriften oder des sittlich Gebotenen beziehen. Wie wäre sonst eine Bestimmung der Altersgrenze für die Strafbarkeit denkbar, wenn man nicht eine Freiheit in diesem Sinne allein gemeint hätte, und wie sollte ein unbedingter Wille durch alle die Zustände des Rausches, des Wahnsinns u. dgl., die allgemein als strafmildernd oder die Zurechnung aufhebend beurteilt werden, eine Beeinträchtigung seiner Unabhängigkeit erfahren? Dagegen würde die Annahme eines grundlosen und gesetzlosen Entschlusses jede Stetigkeit und Zuverlässigkeit der inneren Entwicklung und der Beziehungen der Menschen zueinander in Frage stellen und das unberechenbare Spiel des Zufalls dem geordneten Zusammenhange menschlichen Wollens und Handelns substituieren.

10. Verwechslungen und Missverständnisse sind es nach alledem, die dem Indeterminismus zugrunde liegen. Man verwechselt eine Freiheit des Handelns mit einer Freiheit des Wollens, eine weitgehende Unabhängigkeit von äusseren Einflüssen und assoziativen Zusammenhängen mit einer Ursachlosigkeit überhaupt, die

Möglichkeit einer Wahl mit dem Mangel einer zureichenden Motivierung. Man missversteht den Sinn des den ethischen Begriffen Verdienst und Schuld zukommenden Merkmals, dass auch anders als geschehen hätte gewollt werden können, man verkennt die gerade in diesen Prädikaten enthaltene Voraussetzung von Motiven, die das Wollen determinieren, und nicht minder die Bedeutung der Verantwortlichkeit und Zurechnung. Da nun alle Anstrengungen des Indeterminismus, die Möglichkeit seiner Annahme metaphysisch zu rechtfertigen, und alle Bemühungen, die er in der neuesten Zeit mit unleugbarem Scharfsinn unternommen hat, um seine Verträglichkeit mit der Naturgesetzlichkeit, insbesondere mit dem Prinzip von der Erhaltung der Energie nachzuweisen, sich als unfruchtbar und bedenklich herausgestellt haben, da ferner die Vorteile, die er für Ethik und Rechtslehre gegenüber dem Determinismus zu erringen hofft, mit mindestens ebenso schweren Nachteilen erkauft werden, die seine Anschauung für die Beurteilung der sittlichen Tatsachen mit sich bringt, so wird die Metaphysik sich für den Determinismus zu entscheiden haben. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, dass Mechanismus und Fatalismus die notwendigen Konsequenzen dieser Lehre sind. Denn die Bedingungen für eine teleologische Betrachtung bestehen in bezug auf die Willenshandlungen völlig zu Recht (vgl. § 23, 9), und der psychophysische Organismus ist niemals einfacher Durchgangspunkt für kausale Zusammenhänge, sondern ein in hohem Grade selbständiges System von Kräften, dem nur eine fatalistische Ansicht das aktive Eingreifen in den Weltlauf zu lähmen vermöchte.

Literatur:

G. L. Fonsegrive: *Essai sur le libre arbitre*, 2. éd. 1896 (enthält eine eingehende historische Darstellung des Problems und den Versuch der Rechtfertigung eines gemässigten Indeterminismus).

J. Verweyen: Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, 1909.

C. Gutberlet: Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 1893 (vom indeterministischen Standpunkt aus).

M. W. Drobisch: Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit, 1867 (im Sinne des Herbart'schen Determinismus).

L. Traeger: Wille, Determinismus, Strafe, 1895 (vom deterministischen Standpunkte aus werden hier namentlich die praktischen Fragen einer treffenden Prüfung unterzogen).

M. Couailhac: *La liberté et la conservation de l'énergie*, 1897 (vertritt einen Indeterminismus).

L. Müffelmann: Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie, 1902 (vertritt den Determinismus).
O. Pfister: Die Willensfreiheit, 1904 (vertritt den Determinismus).
W. Windelband: Über Willensfreiheit, 1904 (vertritt den Determinismus).
M. Offner: Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung, 1904 (vertritt den Determinismus).
W. v. Rohland: Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 1905 (vertritt den Indeterminismus).
J. Petersen: Willensfreiheit, Moral und Strafrecht, 1905 (vertritt den Determinismus).
J. Mack: Kritik der Freiheitstheorien, 1906 (vertritt einen Indeterminismus).
H. Gomperz: Das Problem der Willensfreiheit, 1907 (sucht dem Streit durch Ablehnung des »dynamischen« Kausalbegriffs eine neue Form zu geben).

§ 26. Die theologischen Richtungen in der Metaphysik.

1. Zu einer zweiten Form speziellerer Gegensätze innerhalb der Metaphysik gelangen wir bei dem Gottesproblem. Unter den Namen Theismus, Deismus, Pantheismus, Panentheismus und Atheismus sind die hier zu berücksichtigenden Auffassungen bekannt. Theismus und Deismus haben den Begriff eines transzendenten, von der Welt verschiedenen Gottes miteinander gemein, unterscheiden sich jedoch dadurch, dass Gott vom Deismus bloss als erste Ursache der Welt, als Weltschöpfer, von dem Theismus dagegen ausserdem in lebendiger, fortdauernder Einwirkung auf die Welt gedacht wird. Der Pantheismus vertritt einen immanenten Gottesbegriff, indem er Welt und Gott ganz oder teilweise zusammenfallen lässt. Eine Vermittlung zwischen Theismus und Pantheismus strebt der Panentheismus an, indem er die Immanenz Gottes in der Welt neben einer Transzendenz desselben lehrt. Für den Atheismus endlich gibt es ein göttliches Wesen überhaupt nicht. Der Begriff des Monotheismus umfasst die mit der Gottesidee in positiver Weise operierenden Richtungen. Die Geschichte der Religion kennt auch andere Formen, wie den Fetischismus oder den Polytheismus, aber da diese in einer philosophischen Metaphysik keine folgenreiche Ausbildung oder Rechtfertigung gefunden haben, so werden wir uns im folgenden auf jene monotheistischen Lehren beschränken.

Im Zusammenhang mit den allgemeineren metaphysischen Richtungen stehen auch die theologischen Auffassungen. Der Theismus

pflegt sich mit dem Spiritualismus und dem Dualismus zu verknüpfen, der Pantheismus mit dem Monismus, und der Atheismus erscheint als eine natürliche Konsequenz des Materialismus. Selbstverständlich ist ausserdem der Vertreter des Theismus Teleologe. Schon aus dieser Betrachtung ergibt sich, dass der Deismus die farbloseste Anschauung ist, insofern er die grösste Verträglichkeit mit verschiedenen allgemeineren Richtungen aufweist. Praktisch kommt er offenbar dem Atheismus gleich. Denn wenn man ein göttliches Wesen bloss als letzte Ursache der Welt postuliert, ist ein religiöses oder ethisches Verhältnis zu ihm, von einer unbestimmten Verehrung abgesehen, überhaupt nicht möglich. Dagegen pflegen der Theismus und der Pantheismus in der theoretischen Philosophie nur in Umrissen ausgeführt zu werden. Ihre eigentliche Bedeutung erhalten sie erst durch die sittlichen Prädikate, die man dem göttlichen Wesen als höchstem Ideal beilegt, und durch das religiöse Verhältnis, in das man sich zu ihm setzt.

2. Der Theismus ist die in der Geschichte der Philosophie am nachdrücklichsten vertretene theologische Richtung. Im Altertum haben Platon und Aristoteles, im Mittelalter Augustin und Thomas, in der Neuzeit Descartes, Leibniz, Kant, Herbart, Lotze, um nur wichtigste Namen anzuführen, dieser Anschauung gehuldigt. Als gemeinsames Merkmal der auf verschiedenem Wege begründeten theistischen Ansichten darf man die Annahme eines persönlichen Wesens bezeichnen, das als Ursache der Welt und Lenker ihres Verlaufs betrachtet wird. Die nähere qualitative Bestimmung dieses Wesens ist immer nur in Verbindung mit dem praktisch-religiösen Interesse ausgeführt worden. Wenn man neben den Eigenschaften der Allmacht und der Allwissenheit noch die Allgüte aufzuführen pflegt, so ist eben dieses letzte Attribut der theoretischen Philosophie als solcher ganz fremd. Die anderen beiden jedoch kann man als Postulate des metaphysischen Erkennens ansehen, insofern sie diejenigen Bedingungen bezeichnen, die erfüllt sein müssen, wenn das göttliche Wesen seiner Aufgabe der Welt gegenüber adäquat gedacht werden soll. Wegen der Betonung der ethischen Beiträge zur Ausbildung einer theistischen Metaphysik redet man bei Chr. H. Weisse († 1866), H. Ulrici († 1884) und J. H. Fichte († 1879) von einem ethischen Theismus. Die Art

der Begründung des Theismus ist natürlich von den spezifischen metaphysischen Anschauungen abhängig, die dem einzelnen Denker geläufig sind, und ist daher bei Platon eine andere als bei Aristoteles, bei Descartes eine andere als bei Leibniz, und bei Kant wiederum eine andere als bei Herbart oder Lotze. Unter dem Titel von Beweisen für das Dasein Gottes pflegt man die üblichsten Begründungen für den Theismus zusammenzufassen. Man unterscheidet einen ontologischen, kosmologischen, teleologischen (physiko-theologischen), einen logischen und einen moralischen Beweis. Der in der Regel noch angeführte, von seiten des Deismus vorzugsweise verwendete Beweis *e consensu gentium* oder der historische Beweis kann hier bei Seite bleiben. Aber eine spezifische Bedeutung für den Theismus hat überhaupt kaum einer von diesen Beweisen. Wir wollen sie daher als allgemeine Versuche einer Begründung für die Annahme eines göttlichen Wesens betrachten und würdigen.

3. Die besonderen Formen des ontologischen, zuerst von Anselm v. Canterbury (vgl. § 11, 2) aufgestellten Beweises brauchen nicht sämtlich hier aufgeführt zu werden. Sie alle kommen darauf hinaus, aus dem Begriff eines Wesens, aus seiner Essenz, seine Existenz zu erschliessen. So wird z. B. von dem Begriff Gottes als eines *ens perfectissimum* oder *realissimum* ausgegangen und die absolute Vollkommenheit bezw. Realität mit dem Mangel an Existenz unvereinbar gefunden. Die Existenz gehört also zu den notwendigen Merkmalen des Begriffs eines allervollkommensten Wesens. In dieser Auffassung sind Descartes und Leibniz völlig einig. Doch macht der letztere schon darauf aufmerksam, dass vor allem die Denkbarkeit des Begriffs selbst nachgewiesen werden müsse. Ist der Begriff widerspruchslos gedacht, also möglich, so muss auch die Wirklichkeit des durch ihn bezeichneten Gegenstandes daraus folgen. Schon vor Kant, der gerade mit Rücksicht auf seine Kritik der Gottesbeweise der Alles Zermalmende genannt wurde, sind in der deutschen (z. B. Crusius) und in der englischen (Hume) Philosophie des 18. Jahrhunderts einige gegen dieses Argument geltende Einwände vorgebracht worden. Kant aber gebührt das Verdienst, sie umfassender im Geiste seiner ganzen Erkenntnistheorie entwickelt zu haben. Hiernach ist die Existenz niemals

ein Merkmal neben anderen desselben Begriffs. Sie ist vielmehr ein Prädikat, das wir nur auf Objekte möglicher Erfahrung anwenden können, und das dem Begriffe solcher Objekte keine neue Bestimmung hinzufügt. Das Mögliche und das Wirkliche sind daher nicht dadurch voneinander verschieden, dass jenes diesem gegenüber in seinem begrifflichen Inhalt um ein Merkmal (das *complementum possibilitatis*) verkürzt ist; sie sind vielmehr, begrifflich betrachtet, völlig gleich. Darum kann auch aus der Möglichkeit eines Begriffs auf dessen Existenz ohne weiteres geschlossen werden, nicht aber auf die Existenz eines diesem Begriffe entsprechenden Objekts. Eine eigentümliche Wendung hat der ontologische Beweis durch Hegel erfahren, für den das Absolute zugleich Idee und Sein ist. Es versteht sich danach von selbst, dass der Gedanke Gottes sein reales Gegenbild findet. Nur von dem Prinzip des Hegel'schen Panlogismus aus kann dieser Form des ontologischen Arguments eine gewisse Beweiskraft zugestanden werden. Aber eben jenes Prinzip darf nicht vorausgesetzt werden. Ohne darin einen wirklichen Beweis sehen zu wollen, hat Lotze eine logische Betrachtung angestellt, die auf einen ähnlichen Gedanken wie den des ontologischen Beweises hinausläuft: Wäre das Grösste nicht, so wäre das Grösste nicht, und es ist ja undenkbar, dass das Grösste von allem Denkbaren nicht wäre. Dass wir auch mit diesem überredenden Wortspiel, in dem übrigens auch eine Wertbeurteilung anklingt, nicht über den Kreis unserer Gedanken oder des Denkbaren hinauskommen, braucht nicht näher gezeigt zu werden.

4. Der Fehler des ontologischen Beweises liegt zunächst darin, dass er seine Voraussetzung, den Gedanken eines vollkommensten oder realsten Wesens, gar nicht auf ihre Bedeutung prüft. Leibniz verlangte wenigstens die Feststellung, dass dieser Gedanke kein sich selbst widersprechender sei. Aber die Erfüllung dieser Forderung reicht offenbar nicht aus, da das Denkbare einen viel weiteren Kreis umfasst, als das Wirkliche oder Reale. Widerspruchslose Begriffe kann man sich auch im Sinne von Fiktionen bilden. So sind z. B. die Begriffe eines schwerelosen Fadens oder einer reibungslos arbeitenden Maschine, eines geflügelten Pferdes oder eines Marsbewohners gewiss ohne logischen Widerspruch vollziehbar. Aber das garantiert, wie wir einsehen, noch nicht die Realität eines so

gedachten Dinges oder Wesens. Selbst wenn es nun gelingen sollte, nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die formale Notwendigkeit eines Begriffs von der im ontologischen Beweise angenommenen Beschaffenheit zu demonstrieren, würde auch damit noch nichts für die Realität seines Gegenstandes bewiesen sein. Denn in der Mathematik und in der Logik, also in den Formalwissenschaften, haben wir es häufig mit notwendigen Gedanken zu tun, und doch gilt es nicht als erlaubt, ihren Gegenständen daraufhin Realität beizulegen. Mag daher der Begriff eines *ens perfectissimum* denkmöglich oder denknotwendig sein, so kann daraus an sich niemals geschlossen werden, dass es ein Wesen dieser Art gibt. Damit hängt der zweite Fehler des ontologischen Beweises zusammen. Er vernachlässigt die besonderen Bedingungen für das Setzen und Bestimmen von Realitäten. Gott ist und soll nach dem Beweise eine Realität sein. Eine solche sind wir nach früheren erkenntnistheoretischen Ausführungen im Sinne des kritischen Realismus nur dann zu setzen und zu bestimmen befugt, wenn ein Gegebenes, Vorgefundenes darauf hinweist (vgl. § 17). Das gilt in allen Realwissenschaften als unumgängliche Voraussetzung realistischen Verfahrens, und an sie hat sich auch die Metaphysik zu halten, wenn anders sie eine Wissenschaft sein will. Durch einen veritablen Beweis kann man aber, wie wir früher gesehen haben, Realitäten überhaupt nicht erschliessen. Gott kann daher für die Metaphysik nur eine Hypothese sein, zu der wir auf Grund von Tatsachen geführt werden. Dieser Forderung genügt der ontologische Beweis nicht, er ist somit *a limine* abzulehnen. Dagegen sind die anderen Gottesbeweise bemüht, dieser Forderung nachzukommen.

5. Der logische Beweis geht von der Tatsache des wahren Denkens aus. Der eine von den kartesianischen Gottesbeweisen hat eine gewisse Beziehung zu diesem Verfahren. Descartes behauptet zunächst, dass aus unserem Denken nur entspringen könne, was uns oder ihm adäquat sei. Alles das aber trage den Charakter des Endlichen, Beschränkten, Unvollkommenen an sich. Wenn wir daher die Idee eines unendlichen, vollkommenen Wesens haben, so kann diese nicht ein Produkt unserer eigenen Denktätigkeit sein, sondern nur einer Realität entstammen, die ihr entspricht. Zugleich verbürgt die Wahrhaftigkeit Gottes die Wahrheit unseres Denkens,

da Gott gewiss nicht die Absicht gehabt, uns zu täuschen, sondern uns vielmehr eine Vernunft verliehen haben werde, mit deren Hilfe wir die Wahrheit erkennen können. Somit wird hier die Möglichkeit wahrer Erkenntnis auf ein göttliches Wesen zurückgeführt. Deutlicher ist der logische Beweis von Trendelenburg. Das menschliche Denken wisse sich selbst als ein endliches Denken, und dennoch strebe es über jede Schranke hinaus. Es wisse sich abhängig von den Dingen und verfahre doch so, als wären sie nur von ihm bestimmbar. Diese Zuversicht würde ein Widerspruch sein, wenn nicht im Wirklichen selbst Wahrheit oder in den Dingen Denkbares vorausgesetzt würde. Alles Denken wäre ein Spiel des Zufalls oder eine Kühnheit der Verzweiflung, wenn nicht Gott, die Wahrheit, dem Denken und den Dingen als gemeinsamer Ursprung und als gemeinsames Band zugrunde läge. Man kann diesen Gedankengang wohl noch wesentlich einleuchtender gestalten, wenn man ihm folgende Form gibt. Nennen wir ein den Tatsachen entsprechendes Denken richtig, ein mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik übereinstimmendes, widerspruchsloses Denken wahr, so ergibt sich aus der Betrachtung der Realwissenschaften die eigentümliche Tatsache, dass das richtige Denken zugleich ein wahres Denken und umgekehrt ist. Eine notwendige, selbstevidente Beziehung zwischen beiden besteht nicht. Das geht schon daraus hervor, dass Philosophen, wie Hamann († 1788) und Bahnsen (vgl. § 24, 7), das Wirkliche als widerspruchsvoll und daher mit dem Verstande nicht erfassbar bezeichnet haben. Ebensowenig wird in der Wissenschaft ohne weiteres aus der Richtigkeit auf die Wahrheit oder umgekehrt geschlossen. Wenn also trotzdem das System richtiger Begriffe von der Welt zugleich ein System wahrer Begriffe ist, so liegt darin eine unzweifelhaft sehr zweckmässige, aber durchaus nicht selbstverständliche und darum einer Begründung bedürftige Tatsache vor. Aus dieser Tatsache kann vielleicht auf ein diese Harmonie ermöglichendes und verbürgendes göttliches Wesen geschlossen werden. Da es sich aber um eine besondere zweckmässige Einrichtung in diesem Beweise handelt, so ist der hier formulierte logische Beweis nur eine speziellere Form des allgemeinen teleologischen Beweises.

6. Der kosmologische Beweis schliesst aus der Tatsache

des Weltganzen auf eine letzte Ursache desselben. Alle Schöpfungstheorien von Platon bis auf die Neuzeit operieren mit diesem Argument. Die Forschung nach den Ursachen führt zu immer weiter zurückliegenden Bedingungen des Weltgeschehens. Schliesslich sind wir mit unserer Erkenntnis am Ende angekommen, d. h. bei einer nicht zu erklärenden Tatsache. Tatsachen aber, die sich nicht aus anderen ableiten lassen, tragen das Gepräge der Zufälligkeit an sich. Behauptet man demnach, dass Sein und Geschehen der Welt nicht weiter erklärt werden können, so ist man bei einem Faktum angelangt, das gewissermassen in der Luft schwebt, ursachlos ist. Der Versuch, auch diesem Faktum seine Zufälligkeit zu nehmen, führt dann zu der Annahme eines Wesens, das als Schöpfer der Welt, als *causa sui*, als absoluter Intellekt und Wille usw. bestimmt werden kann. Auch diesem Beweis hat Kant in eingehender Widerlegung seine Kraft bestritten. Die Kausalität ist nach ihm ein Begriff, der lediglich auf Erscheinungen, auf das empirisch Mögliche anwendbar ist; über das Gegebene hinaus kann er daher nicht führen, also auch nicht zu einer transzendenten Ursache der Welt. Ferner ist der Begriff der Zufälligkeit wohl ein für das Einzelne der Erfahrung geltender; aber daraus folgt noch nicht, dass auch das Ganze der Welt als ein blosser Zufall anzusehen sei und eine transzendente Ursache haben müsse. Theoretisch ist auch für unsere Erkenntnis nichts gewonnen, wenn wir diesen Schritt über das letzte Gegebene der Welt hinaus vollzogen haben. Denn ob wir bei der Ewigkeit des Stoffes und der Bewegung stehen bleiben, oder beides durch ein göttliches Wesen bewirkt sein lassen, bleibt sich insofern für die theoretische Betrachtung gleich, als ja eine wissenschaftliche Ableitung der Welt aus der schöpferischen Tätigkeit Gottes unmöglich und in der Bestimmung desselben als einer *causi sui* unserem Denken nur durch einen Machtspruch ein Ruhepunkt angewiesen ist. Endlich aber folgt der rastlose Fortschritt unserer kausalen Forschung nach den Bedingungen des Gegebenen nur einem regulativen Prinzip, welches keinen endgültigen Abschluss gebietet, sondern jeden Ruhepunkt bloss als einen provisorischen, die weitere Forschung anregenden auffassen lässt. Wir verweisen dazu auf die früheren Ausführungen über die singularistische Einheit der Ursache, wo wir bereits gegen den kosmologischen Beweis

implicite Stellung genommen haben (vgl. § 18, 2). Es ist bemerkenswert, dass Aristoteles mit seiner Forderung eines *primum movens* der dort geltend gemachten Bestimmung Rechnung getragen hat, dass sich Ursachen nur für ein Geschehen, eine Veränderung, nicht aber für das beharrende Sein angeben lassen (vgl. § 11, 2).

7. Der teleologische Beweis schliesst aus der zweckmässigen Einrichtung der Welt auf ein Zwecke setzendes und realisierendes Wesen, welches als ein Intellekt und Wille gedacht werden muss. Schon Anaxogoras betraute seinen Nus nur mit der Aufgabe einer Ordnung der chaotisch gegebenen Weltmasse (vgl. § 21, 1), und sofern Platon Gott als Weltbildner, als Demiurgen fasste, scheint er eine Materie, aus der gebildet wurde, ebenfalls vorausgesetzt zu haben. Im Mittelalter ist dieser Beweis besonders von Thomas mit Rücksicht auf die Zweckmässigkeit der leblosen Natur formuliert worden. In der Neuzeit hat Leibniz und die an ihn anschliessende deutsche Philosophie sich seiner gern bedient. Er erscheint nach Kant als der klarste und die grösste Achtung verdienende und ist auch später noch für Herbart der Anknüpfungspunkt zu religionsphilosophischen Anschauungen geworden. Wie Kant ausführt, ermöglicht er nur den Schluss auf einen Weltbaumeister, einen Ordner, da sich die Zweckmässigkeit auf die Form der Verknüpfung, nicht auf den Stoff der Natur bezieht. Aber hier haben wir es in der Tat mit einem Vorgefundenen zu tun, das der wissenschaftlichen Forschung den Ausgangspunkt für die Setzung einer göttlichen Realität liefern kann. Die wesentlichsten Erscheinungen sind von Liebmann folgendermassen geschildert worden. »Planmässig ist die Verteilung und Bewegungsart der Gestirne im Weltenraum; unzählige Sterne bewegen sich in solchen Bahnen und in solchen Distanzen, dass sie ruhig koexistieren können, nicht aber in ein Chaos zusammenstürzen. Planmässig ist insonderheit die Anordnung unseres Planetensystems; jeder Planet hat die Umlaufsgeschwindigkeit, die seiner Entfernung von der Sonne angemessen ist und ihn daran verhindert, entweder in die Sonne hineinzufallen oder aus ihrem Gravitationsbereich in den unendlichen Raum zu entfliehen; die gegenseitigen Störungen und Perturbationen der Planeten müssen sich, wie Newton gezeigt hat, immer wieder ausgleichen, so dass der Gravitationstheorie gemäss die Stabilität des Planetensystems für

eine unermessliche Zukunft gesichert ist. Planmässig scheint der Makrokosmus darauf berechnet, dass unsere Erde, wie wohl gar mancher andere Weltkörper, von lebendigen Wesen bewohnt werden kann. Planmässig wird die Atmosphäre von der Gravitationsanziehung an die Erde gefesselt und kann sich nicht ins Unendliche verflüchtigen; Luft, Wasser und Land, physikalische und chemische Prozesse, Sonnenlicht und Sonnenwärme arbeiten zusammen, um das Dasein einer Pflanzenwelt zu ermöglichen, ohne welche wiederum die Tierwelt und der Mensch nicht existieren könnte .... Das Niedere ist im Stufenbau des Universums Mittel zum Zweck der Existenz des Höheren«. Man kann, wie wir schon früher (§ 23, 11) sahen, die leblose Natur, sofern sie der Entstehung und Erhaltung von Leben und Bewusstsein dient, eine Maschine nennen, die ein Künstler gebaut hat und deren Gang er überwacht. Auf solche Welttheleologie hat auch schon das logische Argument hingewiesen, indem es die Anpassung der Seinsformen an die Erkenntnisformen und umgekehrt hervorhebt. Sie ist auch der eigentliche Nerv des moralischen Beweises.

8. Der moralische Beweis für das Dasein Gottes schliesst aus der Voraussetzung einer sittlichen Weltordnung, aus der Annahme von Sinn und innerem Zusammenhang in dem geschichtlichen Verlauf der Menschheit, aus dem uns alle beherrschenden Glauben an eine ethische Kausalität, nach der wir die Früchte unserer Taten ernten, auf ein diese Ordnung wollendes und realisierendes Wesen. Unser Staats- und Gesellschaftsleben ist tatsächlich auf die Voraussetzung gegründet, dass Vernunft und Sinn besser sind, als Unvernunft und Unsinn, Recht und Sittlichkeit besser, als Unrecht und Unsittlichkeit. In der Richtung zum Ideal der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Humanität suchen wir uns zu vervollkommnen; unter eine bewusst oder unbewusst anerkannte sittliche Ordnung beugen wir uns, indem wir ihre Absichten zu fördern, ihre Vorschriften zu erfüllen streben. Als Leiter und Hort einer derartigen Weltordnung, der wir uns als dienende Glieder einfügen, erscheint Gott. Der empirische Widerstreit zwischen einem sittlichen Anforderungen entsprechenden Dasein und einem volles Glück gewährenden Leben dagegen kann nicht, wie Kant meinte, als ein ausreichendes Fundament für die Forderung göttlicher Gerechtig-

keit angesehen werden. Denn zunächst kann es sich hier doch nur um einen Wunsch handeln, den Tugendhaften zugleich mit allen Glücksgütern des Lebens beschenkt zu sehen, und es hat Zeiten gegeben, in denen es geradezu als ein Kennzeichen des sittlichen Charakters galt, das Glück zu meiden, auf die Güter des Lebens zu verzichten. Sodann aber schliesst diese Deduktion eine doppelte Transzendenz ein, indem nicht nur ein persönlicher Gott, sondern auch eine Unsterblichkeit des Individuums gefordert wird, damit jener Ausgleich in einem Jenseits zustande kommen könne. Seit J. G. Fichte ist namentlich die sittliche Weltordnung oder das sittliche Ideal einer ethisch vollkommenen Menschheit zum Ausgangspunkt einer theistischen Metaphysik geworden. Auch dieser Beweis ist eine besondere Form des teleologischen, indem als höchstes Ziel der ganzen Entwicklung in der Welt die Realisierung sittlicher Zwecke, die moralische Vervollkommnung betrachtet wird. Wir haben es daher nur mit drei wesentlich verschiedenen Gottesbeweisen, dem ontologischen, dem kosmologischen und dem teleologischen zu tun. Von ihnen gebührt aber nur dem letztgenannten eine positive Bedeutung für die wissenschaftliche Metaphysik. Ob sich aus ihm ein Theismus ergibt, werden wir später zu untersuchen haben. Zunächst gilt es die übrigen theologischen Ansichten durchzugehen und zu prüfen.

9. Der erste Entwurf eines Deismus wird auf Herbert von Cherbury[1]) zurückgeführt (vgl. § 11, 2). Im Gegensatz zur historischen, autoritativ begründeten Religion wollte er eine natürliche, nur durch die Vernunft geforderte und gerechtfertigte formulieren. Als eine solche hat nach ihm diejenige zu gelten, die sich einer allgemeinen Zustimmung (des *consensus omnium*) erfreut. Somit wird der Begriff der Religion, das, was allen ihren Formen gemeinsam ist, zum Kriterium ihrer Wahrheit. Der Inhalt der auf diesem Wege gewonnenen Vorstellungen wird in fünf Sätzen präzisiert, die als wahrhaft katholische, d. h. allgemein gültige Grundsätze bezeichnet werden. Sie behaupten: die Existenz eines höchsten Wesens; die Verpflichtung zu seiner Verehrung; Tugend und Frömmigkeit als die wichtigsten Bestandteile des *cultus divinus*; ferner den Gedanken der Reue und der Vergeltung und die Er-

1) *De veritate*, 1624 u. ö.

wartung von Lohn und Strafe nach diesem Leben. Damit verknüpft sich die merkwürdige, noch im 18. Jahrhundert vorwaltende Anschauung, dass die Urform der Religion diesem reinen Allgemeinbegriff entsprochen habe, und dass erst durch Betrug und List einzelner die spezifischen Merkmale der historischen Religionen entstanden seien. Bestimmter wurde der Deismus durch John Locke gefasst, der die allgemeine Übereinstimmung in der Vorstellung und Verehrung eines göttlichen Wesens leugnete (vgl. § 15, 5) und den Begriff desselben durch eine Verknüpfung und Steigerung der vorzüglichsten Eigenschaften im Menschen entstehen liess. Auf die Existenz Gottes aber wurde von ihm durch das kosmologische Argument geschlossen. Später haben namentlich Toland (vgl. § 19, 3) und Tindal[1]) den Deismus vertreten. Von nun an ist er auch in Frankreich und Deutschland heimisch geworden. Als sein Hauptverteidiger kann dort Voltaire, hier H. S. Reimarus[2]) († 1768) betrachtet werden. Erst in der späteren Entwicklung erhält der Deismus, der sich ursprünglich, auch noch bei Reimarus, von dem Theismus nur durch die Methode seiner Untersuchung und Begründung unterscheidet, den ihm oben (§ 26, 1) zugeschriebenen eigentümlichen Charakter.

10. Der Deismus, der in unserem Jahrhundert beispielsweise noch einen begeisterten Anhänger in Thomas Buckle († 1862) gefunden hat, betrachtet Gott als ein transzendentes Wesen, als supramundanen Schöpfer des Universums, der alles so vortrefflich geordnet hat, dass ein späteres Eingreifen in den Gang der Dinge nicht nur unnötig, sondern auch mit seiner Würde unverträglich erscheint. Der Nachteil, in dem er sich durch seine praktische Unfruchtbarkeit gegenüber dem Theismus befindet, und der ihn tatsächlich dem Atheismus gleichstellt, hat es wohl vor allem bewirkt, dass er allmählich ganz zurückgetreten ist. Die Welt wäre, wie er meint, schlecht geschaffen und Gott kein vollkommenes Wesen, wenn immer wieder eine Regelung, Nachbesserung von seiten Gottes dem Verlauf der Dinge zuteil werden müsste. In diesem Sinne hat der Deismus besonders gegen die Wunder gekämpft. Aber wenn er mit seinem Gottesbegriff Ernst machte, den er mit Merkmalen ausstattet, die

[1]) *Christianity as old as the creation*, 1730, die »Bibel« des Deismus.

[2]) Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, 1754 u. ö.

sich nur andeutungsweise bei uns vorfinden, so müsste er zugleich sich bescheiden, darüber nichts bestimmen zu können, was Gottes Zwecke oder Absichten bei der Weltschöpfung gewesen und was seiner würdig sei. Man kann sehr im Zweifel sein, ob ein ruhiges, passives Zuschauen und Gewährenlassen, eine unwirksame Kontemplation ein für Gott würdigeres Verhalten genannt werden darf. Nicht an der automatenhaften Selbständigkeit, sondern an der Grösse, Bedeutung und Vollkommenheit ihrer Leistungen pflegen wir im allgemeinen den Wert einer kunstreichen Maschine zu messen. Insofern der Deismus auf dem kosmologischen Argument beruht, entzieht er sich der wissenschaftlichen Beurteilung; insofern er das teleologische benutzt, hat er eine sehr angreifbare Vorstellung vom zweckmässigen Geschehen und Wirken. Die Welt wird ihm zu einem abgeschlossenen, fertigen Gebilde, in das nichts Neues hineinkommt, das vollendet aus der Hand seines Schöpfers hervorgegangen ist. Die Wissenschaft lehrt uns eine ganz andere Welt kennen, die in beständigem Werden und Wachsen begriffen ist, die nicht ein für allemal zweckmässig ist und bleibt, sondern sich nur in ihrem Verlauf, in der Entwicklung und im Fortschritt als eine Zwecken dienende erweist und bewährt. Die allgemeine Übereinstimmung ferner, die der Deismus ursprünglich zur Aufstellung seines Religions- und Gottesbegriffs verwertet hat, ist natürlich kein Beweis für die Wahrheit dessen, worin übereingestimmt wird, und die platonische Metaphysik, die den Allgemeinbegriff für das reale Wesen aller konkreten Erscheinungen nahm und bei dem englischen Deismus unzweifelhaft nachgewirkt hat, beruht auf einer Vermischung des Logischen mit dem Realen.

11. Zu einer sehr verbreiteten Anschauung ist in der Gegenwart der Pantheismus geworden. Insbesondere pflegt sich der bei Philosophen und Naturforschern vielfach ausgebildete Monismus mit dieser theologischen Ansicht zu verbinden. Wenn Gott und Welt zusammenfallen, so muss offenbar die Bestimmung des göttlichen Wesens von den Ansichten abhängen, die über die Realprinzipien der Welt aufgestellt werden. In der Tat lassen sich hiernach ein materialistischer oder naturalistischer, ein spiritualistischer und ein monistischer Pantheismus unterscheiden. Den naturalistischen vertritt z. B. Haeckel, wenn er die Einheit

von Gott und Welt behauptet. Innerhalb des spiritualistischen kann man einen intellektualistischen und einen voluntaristischen Pantheismus einander gegenüberstellen, je nachdem Geist oder Wille die das Wesen der Realität bestimmenden Faktoren sind. Einen Allgeist hat der Hegel'sche Panlogismus, einen Allwillen der Schopenhauer'sche Panthelismus angenommen, während E. von Hartmann in seinem Unbewussten den Allgeist mit dem Allwillen vereinte. Monistisch ist der Pantheismus der Eleaten zu nennen, die Gott und das Eine, seiende All identifizieren, und besonders die grandios durchgeführte Weltanschauung von G. Bruno[1]), in der jedoch zwischen Gott und Welt ein Unterschied hervorgehoben wird, die man durch die Begriffe der intensiven und der extensiven Unendlichkeit bezeichnen kann. »Ich nenne Gott in seiner Ganzheit unendlich, weil er jegliche Grenze von sich ausschliesst und jedes seiner Attribute einzig und unendlich ist, und ich nenne Gott absolut und völlig unendlich, weil er überall ganz ist in der ganzen Welt und in jedem ihrer Teile unendlich und völlig allgegenwärtig ist, — im Gegensatz zur Unendlichkeit des Weltalls, welches letztere vollkommen nur im ganzen ist und nicht in jedem seiner Teile«. Eindeutig ist der monistische Pantheismus von Spinoza vertreten worden, nach dem *deus* und *natura* nur zwei verschiedene Gesichtspunkte sind, unter denen man dieselbe Substanz betrachten kann. *Deus* bedeutet das aktive Prinzip, die schöpferische Natur, *natura* das passive Prinzip, die geschaffene, gewordene Natur.

12. Der Pantheismus wird, wie es scheint, durch drei Einwände in Frage gestellt. Erstlich gefährdet diese Richtung, wenn man sich so ausdrücken darf, die relative Selbständigkeit der Einzelrealitäten. Ist Gott der Inbegriff aller Realität, so ist alles Sein und Geschehen in der Welt sein Geschehen und Sein. Die erfahrungsgemäss gegebene Unabhängigkeit der Individuen wird dadurch unverständlich oder muss für blossen Schein erklärt werden. Zweitens aber — und das ist die Kehrseite des nämlichen Einwandes — muss Gott nach dem Pantheismus an allen Unvollkommenheiten und Übeln der Welt teilnehmen. Die

[1]) Vom Unendlichen, dem All und den Welten. Deutsch v. Kuhlenbeck, 1893.

Unzweckmässigkeit, Schlechtigkeit, der böse Wille, die der empirische Pessimismus aufzeigt, sie sind alle in Gott, und der evolutionistische Optimismus vermag dieses Enthaltensein aller Mängel im göttlichen Wesen nicht aufzuheben. Damit verliert Gott den Charakter des Ideals, der den theistischen und deistischen Gottesbegriff auszeichnet. Drittens ist geltend zu machen, dass die Gottesidee beim Pantheismus als unbegründet erscheint. Ist wirklich die Formel *Deus sive natura* anzuerkennen, so begreift man nicht, warum noch das Welt oder Natur Genannte auch Gott genannt wird. Handelt es sich um Synonyma, so ist von einem eigentlichen und selbständigen Gottesbegriff überhaupt nicht mehr die Rede, und der Pantheismus wird dem Atheismus gleich. Soll dagegen doch Verschiedenes mit beiden Ausdrücken gemeint sein, so wird der Pantheismus aufgegeben und dem göttlichen Wesen eine besondere Aufgabe neben der Welt zuteil. Dann aber würde es sich darum handeln, diese eigentümliche Stellung des Gottesbegriffs durch eine Eigentümlichkeit des Tatsächlichen, Gegebenen verständlich zu machen bezw. gefordert erscheinen zu lassen. Wir können diesem Haupteinwand auch eine andere Fassung geben. Ist die Welt, das Universum, der Inbegriff aller Realität, so ist kein Platz für eine neue ausser ihr: das All kann nur Eines sein (vgl. § 18, 3). Dass man diesen Inbegriff auch noch Gott nennt, ist genau ebenso wichtig, wie die Tatsache, dass ich ein Stiefmütterchen auch *viola tricolor* oder dass ich ein Examen auch eine Prüfung heisse. Soll aber der neue Name eine andere Realität bezeichnen, so ist die Welt nicht mehr der Inbegriff aller Realität, der Pantheismus macht einer der anderen Richtungen Platz und hat dann die Verpflichtung, für das neue Prinzip, das er aufgestellt, auch einen besonderen Grund anzugeben. Der ästhetische Zauber einer andächtig-kontemplativen, erhabenen Stimmung, in die ein empfängliches Gemüt gerät, wenn es in schweigender Nacht den bestirnten Himmel sich wölben oder das gewaltige Meer weithin erglänzen oder den ewigen Schnee auf Bergesriesen im Sonnenlichte strahlen sieht, ist selbstverständlich kein empirischer Beweis für den Pantheismus, sondern lässt sich von jeder theologischen Richtung aus verständlich machen. Der Pantheismus wird somit entweder zum Atheismus, wenn er mit seiner Lehre Ernst macht, oder geht in eine der anderen theologischen Ansichten über, sobald er die

Verschiedenheit von Gott und Welt betont. Will er endlich das monistische Schema der zwei Seiten auf das Verhältnis von Gott und Welt zueinander übertragen, so sind die Bedenken zu wiederholen, die früher gegen eine Zweiseitentheorie ausgeführt wurden (vgl. § 22, 7 ff).

13. Von diesem dritten Einwand gegen den Pantheismus hat sich der Panentheismus befreit, indem er zwar die Welt in Gott, nicht aber Gott in der Welt aufgehen lässt und damit theistische Gedanken in den Pantheismus hineinbringt. K. Chr. F. Krause († 1832) hat in rein spekulativer Form diesen Standpunkt vertreten. Zu einer anschaulichen und geistvollen Begründung und Ausbildung ist er sodann bei Fechner gelangt. Die Tatsache, dass unsere Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken und Gefühle miteinander in lebendiger Wechselbeziehung stehen, sich reproduzieren und verdrängen, sich vertragen und um die Vorherrschaft im Bewusstsein miteinander streiten, hängt nach ihm an der Bedingung, dass sie alle Glieder und Teilerscheinungen eines und desselben Bewusstseins sind. Ohne dieses würden sie sich weder finden noch aufeinander wirken, würden sie sich weder fördern noch hemmen. Auch die sog. unbewusste Tätigkeit unseres Geistes ist nicht ohne Bewusstsein, sondern nur ein von dem allgemeinen Bewusstsein verschlungenes, aber dessen Haltung und Gestaltung wesentlich mit ermöglichendes Bewusstsein. Nun finden wir auch einen entsprechenden lebendigen Verkehr und Austausch der Menschen untereinander, ein Wachstum der Ideen und Verschlingungen der Seelen in- und miteinander. Auch diese Tatsache fordert die Annahme eines grösseren und mächtigeren Bewusstseins, das sie alle trägt und hält. Natürlich haben wir uns jene höhere Seelenform, von der wir selbst umschlossen sind, ungleich leistungsfähiger und reicher zu denken, als unser eigenes enges und schwaches Bewusstsein. So wie wir nun selbst mehr sind, als die einzelnen Empfindungen und Gefühle, die wir wahrnehmen, so muss auch der höhere Geist, an dem wir teilhaben, mehr sein, als die verschiedenen einzelnen Seelen, die er umschliesst. Er empfindet zwar alles, was wir empfinden und wie wir es empfinden, aber er fühlt auch, wie das Was und das Wie unseres Empfindens in Beziehungen eingeht, die wir nicht verstehen und erfassen können, und die viel höhere Bedeutung haben als unsere einzelnen Bewusst-

seinsakte. Ein solches umfassenderes Sein schreibt Fechner der Erde und den übrigen Himmelskörpern zu, und diese sind wieder enthalten in dem grössten, in dem schlechthin reichsten und mächtigsten Bewusstsein, demjenigen Gottes. Gott nimmt also alle besonderen Formen der Realität, von den kleinsten bis zur relativ grössten, den ganzen psychophysischen Stufenbau der Welt in sich auf, aber ragt zugleich darüber hinaus, bleibt eine eigentümliche Einheit über ihnen. Gegen den Panentheismus gelten zunächst die ersten beiden dem Pantheismus gegenüber hervorgehobenen Einwände. Ausserdem aber ist er in der Fechner'schen Fassung mit den Schwierigkeiten verbunden, die eine spiritualistische Anschauung nach früherer Darlegung belasten (vgl. § 20, 6 ff.).

14. Ein Atheismus ist in der Philosophie nur selten ausdrücklich vertreten worden. Selbst Materialisten haben nicht immer die Gottesidee bestritten, sondern in der für sie charakteristischen unklaren Hinneigung zu monistischen Gedankenkreisen gelegentlich einen Pantheismus im Sinne einer Einheit von Gott und Welt gelehrt. Wir haben zwischen einem primären und einem sekundären oder indifferenten Atheismus zu unterscheiden. Jener steht auf dem Boden der Metaphysik und bekämpft von hier aus jegliche Setzung und Bestimmung eines göttlichen Wesens. Dazu sind prinzipiell nur die materialistische und die mechanistische Richtung geeignet, die erstere, weil sie nur reale Materie, die zweite, weil sie nur den blinden Kausalzusammenhang der Natur anerkennt. Der sekundäre Atheismus ist eine Folge des erkenntnistheoretischen Standpunktes. Erklärt man überhaupt eine Erkenntnis von Realitäten für unmöglich, d. h. ist man Konszientialist oder Phänomenalist (vgl. § 17), so muss man auch die Erkennbarkeit und Bestimmbarkeit einer göttlichen Realität für ausgeschlossen halten. Mit der Metaphysik fällt natürlich auch jede theologische Ansicht der Metaphysik, mit der Transzendenz überhaupt ist auch die theologische Transzendenz unmöglich geworden. Diesen sekundären Atheismus lehnen wir auf Grund unserer früheren erkenntnistheoretischen Kritik des Wirklichkeitsstandpunkts und des Phänomenalismus ab. Ebenso ist der primäre dadurch für uns erledigt, dass wir uns gegen den Materialismus und für die Teleologie entschieden haben (vgl. §§ 19 u. 23). Wenn L. Feuerbach (vgl.

§ 11, 3) einen Atheismus durch anthropologische Betrachtungen über die Entstehung der Gottesvorstellung im Bewusstsein zu begründen suchte, indem er zeigte, dass der Mensch eine ideale Projektion seiner selbst sich als göttliche Realität gegenüberstelle, so ist zu betonen, dass die Entstehungsgeschichte einer Ansicht oder Lehre niemals über deren Recht und Geltung etwas auszumachen imstande ist. Wie wir zur Annahme einer Aussenwelt tatsächlich geführt werden, ist für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit derselben belanglos. Ob wir also auf diesem oder jenem Wege uns eine Gottesidee bilden, kann für die Berechtigung zur Setzung und Bestimmung einer derartigen Realität nicht massgebend sein. Feuerbach ist denn auch später zu einer materialistischen Lehre gelangt und hat sich damit für den primären Atheismus erklärt.

15. Ziehen wir nach dieser Erörterung aller theologischen Richtungen die Summe aus unseren Erwägungen, so werden wir uns zunächst daran zu erinnern haben, dass es Beweise für das Dasein Gottes überhaupt nicht gibt und geben kann, und dass von allen sog. Beweisen nur der teleologische für eine wissenschaftliche Metaphysik in Betracht kommt. Der einzige wissenschaftliche Ausgangspunkt für eine positive Setzung und Bestimmung göttlicher Realität ist in der Weltzweckmässigkeit gegeben, soweit wir eine solche zu erfassen imstande sind. Die Übereinstimmung von Wahrheit und Richtigkeit im Denken und Erkennen der Welt, die Anpassung der leblosen Natur an die Erhaltung und Entwicklung von Leben und Bewusstsein, der Fortschritt vom Niederen zum Höheren, Sinn und Zusammenhang im geschichtlichen Werden, moralische Vervollkommung weisen uns darauf hin, die ganze Welt als ein »System nach der Regel der Zwecke« zu betrachten und insbesondere die leblose Natur einer Maschine gleichzusetzen, die ausser ihr liegende Ziele mit mechanischer Präzision realisiert. Nun haben wir früher die immanente Zweckmässigkeit der Organismen auf Seelen, psychische Faktoren zurückzuführen gesucht (vgl. § 23, 9 f.). Übertragen wir diese Ansicht auf die Zweckmässigkeit des Universums, so resultiert daraus die Bestimmung und Setzung einer Weltseele oder eines Weltgeistes, dem für die Welt etwa dieselbe Bedeutung zukommt, wie den Einzelseelen für ihre Organismen. In die physische Welt als den Leib Gottes gehen demnach eine grosse Anzahl von indi-

viduellen Organismen mit ihren zugehörigen Seelen ein, sowie die Zellen unseres Körpers von untergeordneten psychischen Faktoren beherrscht und geleitet werden. Damit ist die relative Selbständigkeit unserer Individualgeister völlig gewahrt. Unser bewusster Geist verhält sich zu Gott ungefähr so wie sich die Zellseele, etwa unserer Blutkörperchen, zu unserem bewussten Geiste verhält. Alle unsere Zwecke werden von uns in eigenartiger Weise und auf selbständigen Wegen verfolgt, aber diese Zwecke streben schliesslich dem gleichen Ziele, demjenigen Gottes zu. Und so wenig wir für irgend eine lokale Erkrankung einzelner Zellengruppen unseren bewussten Geist verantwortlich machen können, so wenig werden wir die einzelnen Abirrungen der Individuen vom rechten Pfade dem Weltgeiste als seine Verfehlung zur Last legen. Bei dem Dualismus, den wir für das Verhältnis des Physischen zum Psychischen festgehalten haben, ist Gott von der Welt verschieden zu denken, bei der teleologischen Auffassung, die wir vertreten, hat Gott einen beständigen und wirksamen Einfluss auf das Weltgeschehen. Mit diesen Prinzipien ist somit ein Theismus gegeben. Wie aber den Zellseelen kaum eine dämmernde Ahnung von dem Wesen und Walten des ihnen übergeordneten bewussten Geistes zuzuschreiben ist, so werden auch wir uns mit diesen dürftigen und inhaltsleeren Abstraktionen bei Bestimmung der uns und unsere Geschicke leitenden Weltseele zu begnügen haben. Mag die Religion ein reiches, lebensvolles Gebilde aus dieser Idee sich errichten, die Metaphysik wird ihrer wissenschaftlichen Aufgabe eingedenk nicht weiter gehen dürfen, als allgemeine Erfahrung und wissenschaftliches Denken zu gehen gestatten.

Literatur:

G. Runze: Der ontologische Gottesbeweis, 1882 (historische und kritische Ausführungen).

G. Grunwald: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Baeumker und von Hertling, VI, H. 3, 1907.

A. Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes, 2 Bde., 1893, 2. Ausg. 1895 (vom Standpunkt E. v. Hartmann's aus werden die einzelnen Denker beurteilt).

A. C. Fraser: *Philosophy of Theism*, 2 vol. 2. ed. 1899 (zur Einführung in eine theistische Metaphysik sehr geeignet).

J. Lindsay: *Recent advances in Theistic Philosophy of Religion*, 1897 (eine vom theistisch-christlichen Standpunkt entworfene kritische Übersicht der modernen Religionsphilosophie und theistischen Metaphysik).

J. Royce: *The conception of God*, 1897. Vgl. § 17, 14.

Jos. Geyser: Das philosophische Gottesproblem, 1899 (knüpft an die antike Philosophie an und steht auf einem gemässigten thomistischen Standpunkt).

G. Wobbermin: Theologie und Metaphysik, 1901 (eine erkenntnistheoretische Untersuchung und eine Behandlung des Ich- und des Kausalitätsproblems).

Walter v. Walthofen: Die Gottesidee in religiöser und spekulativer Richtung, 1901 (vertritt den Theismus).

G. Spicker: Versuch eines neuen Gottesbegriffs, 1902 (schliesst die Materie in den Gottesbegriff ein).

G. Class: Die Realität der Gottesidee, 1904 (sucht einen Theismus zu begründen).

Vgl. ausserdem die Literatur zur Religionsphilosophie § 11.

§ 27. Die psychologischen Richtungen in der Metaphysik.

1. Ein doppelter Gegensatz ist es, den wir in neuester Zeit zwischen metaphysischen Ansichten psychologischer Art auftreten sehen. Zunächst scheiden sich die Wege in der Bestimmung des Wesens der Seele, indem die Substantialitätstheorie eine den einzelnen psychischen Vorgängen zugrunde liegende Substanz, die Aktualitätstheorie dagegen die gesamte Wirklichkeit des geistigen Geschehens selbst, wie es unmittelbar, aktuell erlebt wird, mit dem Namen Seele belegt. Der zweite Gegensatz bezieht sich auf die Bestimmung der wesentlichen Qualität alles Psychischen. Der Intellektualismus behauptet, dass die intellektuellen Prozesse des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens das Fundament oder die Quelle aller übrigen bilden. Der Voluntarismus dagegen erklärt die Willenserscheinungen, also die Triebe, Leidenschaften, Affekte, Gefühle für das Bestimmende und Primäre, für Wesen und Bedingung unserer inneren Erfahrung.

Alle Substantialitätstheorien verstehen unter der Seele ein reales, von ihren wechselnden Erscheinungen verschiedenes, selbständiges und einheitliches Wesen. Nur zuweilen wird auch die Einfachheit und Beharrlichkeit zu den Merkmalen der Seelensubstanz gerechnet. Die Aktualitätstheorien dagegen erblicken in dem von Moment zu

Moment wechselnden Bewusstseinszusammenhang, in dem es nur Akte, Vorgänge, Ereignisse gibt, die miteinander verbunden auftreten, also in den Wahrnehmungen, Gemütsbewegungen, Denkprozessen und Strebungen selbst, nicht in einem von ihnen verschiedenen realen Subjekt derselben das Wesen der Seele. Hiernach leuchtet ein, dass ein erkenntnistheoretischer Gegensatz dem hier in Frage stehenden metaphysischen zugrunde liegt, der Gegensatz zwischen einem psychologischen Realismus und Konszientialismus. Nach der Substantialitätstheorie ist die Seele ein Reales, auf das ihre Phänomene, die Bewusstseinsinhalte, nur hinweisen, nach der Aktualitätstheorie ist sie mit dem im Bewusstsein Gegebenen identisch. Da nun die Auffassung der Seele als einer Substanz nur eine der möglichen Formen ist, in denen das Seelenreale bestimmt werden kann, so ist die Substantialitätstheorie nur ein typischer, nicht ein umfassender und strenger Gegensatz zu der den psychologischen Wirklichkeitsstandpunkt repräsentierenden Aktualitätstheorie.

2. Der eigentliche Begründer der Substantialitätstheorie ist Decartes. Im Altertum, wo die Seele mit dem Lebensprinzip identifiziert wurde, gab es noch nicht eine so schroffe Gegenüberstellung des Materiellen und Psychischen, obwohl eine mit den Bewusstseinsinhalten nicht zusammenfallende Realität des Psychischen durchweg angenommen wurde. Erst mit der kartesianischen Scheidung der denkenden und der ausgedehnten Substanz (vgl. § 21, 2) tritt uns eine scharfe Ausprägung des Begriffs einer Seelensubstanz entgegen. In einer anderen Form finden wir sie bei Leibniz (vgl. § 20, 1. 2) wieder. Die Seele ist hier eine Monade, ein *ens per se existens*. In der Psychologie des 18. Jahrhunderts war diese Vorstellung im allgemeinen neben der kartesianischen die herrschende. Auch bei Locke und bei Berkeley ist die gleiche Annahme in Geltung. Der letztere löst zwar den Begriff einer Körpersubstanz konszientialistisch auf, lässt aber den der Seelensubstanz unangetastet (vgl. § 17, 6). Dass die Seele eine Substanz sei, als solche unsterblich und selbständig, war so sehr in das allgemeine Bewusstsein dieser Zeit übergegangen, dass es erst der Hume'schen und Kant'schen Kritik dieses Standpunkts gelang, das Transzendente solcher Behauptungen einleuchtend zu machen. In der neuesten

Zeit sind besonders Herbart und Lotze Anhänger der Substantialitätstheorie gewesen. Nach jenem ist die Seele ein Reales, dessen einfache Qualität wir nicht kennen; was wir erfahren, was über die Schwelle unseres Bewusstseins tritt, das sind die Selbsterhaltungen, durch die sich dieses Reale in seinen Wechselbeziehungen gegenüber anderen Wesen behauptet (vgl. § 20, 3). Lotze meint: »Die Tatsache der Einheit des Bewusstseins ist es, die *eo ipso* zugleich die Tatsache des Daseins einer Substanz ist«. Dabei ist aber jede Seele »das, als was sie sich gibt: in bestimmten Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen lebende Einheit«. Nicht also als eine mystische Wesenheit hinter den reichen Inhalten der inneren Erfahrung, sondern als deren Zusammenhang erscheint die Seelensubstanz bei Lotze. Dadurch nähert sich seine Auffassung sehr der Aktualitätstheorie, ist sie fast nur noch dem Namen nach von ihr verschieden.

3. Die Aktualitätstheorie hat eine weit kürzere Geschichte. Erst in neuester Zeit ist sie mit vollem Bewusstsein der Substantialitätstheorie gegenübergestellt worden. Als eine Vorbereitung dieses Standpunkts erscheint die Kritik, welche Hume und Kant an dem Begriff einer geistigen Substanz geübt haben. Dabei hat Hume den psychologischen Konszientialismus, Kant den psychologischen Phänomenalismus vertreten. Jener lehrt die Seele, das Ich schlechthin als eine blosse Vereinigung von Bewusstseinsvorgängen fassen (vgl. § 17, 6), dieser findet eine andere, als die erscheinende Seele nur unerkennbar und hat durch die Aufstellung des Postulats der individuellen Unsterblichkeit sich implizite für die Bestimmung des Seelenrealen als einer Substanz ausgesprochen. Man kann daher nur Hume als den Begründer der Aktualitätstheorie betrachten. Gegen den psychologischen Phänomenalismus hat sich sodann namentlich Beneke erklärt, indem er meinte, dass wir uns selbst »unmittelbar und ohne eine dem zu Erkennenden fremdartige Vermittlung« erkennen. In der Gegenwart ist die Aktualitätstheorie durch Wundt, von dem auch der Name herrührt, und Paulsen eingehend dargestellt und begründet worden. Die Begründung hat sich hierbei ganz in die Form einer Kritik kleiden können. Denn die Aktualitätstheorie setzt nicht etwa der Substantialitätstheorie eine neue Metaphysik entgegen, sondern verharrt bei der gegebenen Mannigfaltig-

keit geistiger Akte, also bei Tatsachen, welche die empirische Betrachtung des Seelenlebens jederzeit anerkannt hat und anerkennen musste. Sie ist daher eine besondere Theorie nur, insofern sie die übliche psychologische Metaphysik bekämpft, und hat uns hier, bei der Besprechung metaphysischer Richtungen, zunächst nur insoweit zu beschäftigen, als wir uns mit den Gründen bekannt machen müssen, welche gegen die Substanztheorie eingewandt worden sind. Die Aktualitätstheorie selbst haben wir sodann vor allem von dem Gesichtspunkt der Psychologie als empirischer Wissenschaft zu prüfen. Eine psychologische Metaphysik ist nur möglich, wenn sie bereits in der Richtung der Einzelwissenschaft selbst liegt. Wäre daher die Psychologie mit der Aktualitätstheorie im Einklang, d. h. beruhte sie auf der Voraussetzung des psychologischen Konszientialismus, so wäre jede weitere Bemühung um eine Realität der Seele abzuweisen. Durch diese zweite prinzipielle Darlegung ergänzen wir zugleich die erkenntnistheoretischen Ausführungen des § 17 und die bei der Prüfung des Spiritualismus vorgetragenen Einzelbemerkungen (vgl. § 20, 6).

4. a) Eine Seelensubstanz, sagt Paulsen, ist kein Gegenstand unserer Wahrnehmung. Daran ist nicht zu zweifeln, aber auch die Atome lassen sich nicht wahrnehmen, und die unbewussten psychischen Vorgänge, die Paulsen unbedenklich akzeptiert, gehören auch nicht in den Kreis möglicher Erfahrung. Man könnte einwenden: wenn auch die Atome nicht wahrnehmbar sind, so sind es doch wenigstens die Atomkomplexe, und das Einfache, welches in sie eingeht, muss dann natürlich auch als existierend gedacht werden. Aber auch Atomkomplexe, die Körper der Physik und Chemie werden nicht eigentlich wahrgenommen, sondern sie sind der meisten Eigenschaften entkleidet, die sie in der Wahrnehmung zu besitzen scheinen, und ihre Existenz gilt unabhängig von der Wahrnehmung, die sie uns zum Bewusstsein bringt. Darum kann die Feststellung, dass etwas nicht wahrgenommen wird, keine Instanz gegen seine Annahme bedeuten.

b) Ferner erklärt Paulsen, dass die Verbindung zwischen der Seelensubstanz und den erfahrbaren psychischen Vorgängen unvorstellbar sei. Aber ist denn die Verbindung zwischen den psychischen und physischen Phänomenen, die der von Paulsen vertretene

Monismus annimmt, irgendwie besser vorzustellen? Ausserdem wäre der Einwand nur dann beweiskräftig, wenn man den konszientialistischen Satz von der Reduzierbarkeit alles Denkens auf das Vorstellen (vgl. § 17, 8) als gültig voraussetzte. Warum sich das Verhältniss einer Seelensubstanz im bezeichneten Sinne zu den seelischen Phänomenen schwerer soll denken lassen, als etwa die Zweiseitentheorie (vgl. § 22, 7 ff.), ist nicht einzusehen.

c) Weiterhin wird gegen die Annahme einer solchen Seelensubstanz von Paulsen behauptet, dass deren Eigenschaften nur aus Negationen beständen. Aber ist denn die Selbständigkeit, Realität und Einheit etwas Negatives, und sind etwa die Eigenschaften, welche man der Materie beilegt, nicht auch zum Teil von rein negativer Beschaffenheit?

5. d) Wenn die Substantialitätstheorie das Vorhandensein blosser Akte oder Funktionen ohne einen Träger derselben als undenkbar bezeichnet, so soll nach Paulsen diese Schwierigkeit durch die Bestimmung aufgehoben sein, dass ein seelischer Akt, wie etwa das Gefühl, niemals vereinzelt vorkomme, sondern immer nur im Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens. Aber dieser Zusammenhang lässt, wenn er eine nicht weiter angebbare einheitliche Verknüpfung blosser Akte oder Vorgänge sein soll, die Frage wiederum laut werden, wie sich eine Vereinigung von Akten eigentlich denken lasse. Nicht einmal die empirische Forschung bleibt dabei stehen, sondern ergründet das Problem der Einheit des Seelenlebens und schreitet über das in der unmittelbaren Erfahrung Gegebene in der Form der reinen oder der physiologischen Psychologie hinaus. Erst recht aber pflegt es als eine Aufgabe der Metaphysik betrachtet zu werden, diese Vereinigung verständlich und denkbar zu machen. Die materialistische Metaphysik sucht uns den Zusammenhang psychischer Vorgänge auf ihre Weise nahe zu bringen, ebenso die spiritualistische oder dualistische Substanztheorie, und auch der Monismus hilft unserer Fassungskraft dadurch nach, dass er das Ganze der Wirklichkeit mit ihren zwei Seiten substanzialisiert. Ausserdem aber ist der behauptete Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens, als aktuelles Bewusstsein genommen, gar kein so geschlossener und kontinuierlicher, wie jener Einwand ihn erscheinen lässt. Jede neue Wahrnehmung, jeder »Einfall«, dessen Herkunft unbekannt ist,

unterbricht den momentan vorhandenen Zusammenhang, Perioden des Schlafes legen sich zwischen Perioden wachen Bewusstseins. Wie kann da gesagt werden, dass die Substantialitätstheorie eigentlich nichts anderes wolle, als dass eine beliebige Vorstellung zu dem Zusammenhang eines ganzen Seelenlebens als ein darin notwendiges Glied gehöre?

6. e) Eine grössere Bedeutung scheint der Einwand von Wundt zu haben, dass die innere Kausalität unseres geistigen Lebens mit dem unveränderlichen Beharren einer Substanz nicht vereinbar sei. Dieser Einwand entscheidet in der Tat gegen eine Seelentheorie wie diejenige Herbart's, nach der das einfache Seelenreale dem tatsächlichen Wechsel des psychischen Geschehens fremd und fern gegenübersteht und sich an dem leeren Vorzug genügen lassen muss, als die Realität zu gelten. Aber nicht das Merkmal unveränderlichen Beharrens, sondern das der Selbständigkeit, Einheit und Realität ist allein von den älteren Theorien mit dem Substanzbegriff verknüpft worden. Wenn sie die Seele als eine Substanz bezeichneten, so leitete sie dabei der Gedanke, den Zusammenhang eigenartiger Tatsachen, die unsere innere Erfahrung enthüllt, als einen selbständigen gegenüber anderen Tatsachen abzugrenzen Gibt man aber das Merkmal der Beharrlichkeit im Sinne der Unveränderlichkeit preis, wie man es wohl tun muss, dann besteht auch nicht mehr der von Wundt hervorgehobene Widerspruch zwischen ihr und der tatsächlichen Veränderlichkeit. Die psychische Substanz erscheint vielmehr, wie der leibliche Organismus, an den sie gebunden ist, als ein werdendes, wachsendes, Anlagen entwickelndes, in Wechselbeziehungen stehendes Wesen. Diese Bestimmung ist mit der Konstatierung des empirischen Zusammenhangs von Bewusstseinstatsachen nicht identisch.

7. f) Keinen eigentlichen Einwand gegen die Substanztheorie erblicken wir darin, dass sie, wie Wundt geltend macht, den Tatsachen der Erfahrung gegenüber sich als eine grundlose Annahme erweise, weil sie zur Erkenntnis des Zusammenhangs dieser Tatsachen nicht das geringste beitrage. Für die reine Psychologie (vgl. § 8, 9) spielt ja der Substanzbegriff eine einzelwissenschaftliche Rolle. Dass man bei der einfachen deskriptiven Behauptung der Aktualitätstheorie überhaupt nicht stehen bleiben kann, wenn man die

seelischen Tatsachen begreifen will, lässt sich schwerlich bestreiten. Vorgänge ohne ein etwas, an dem sie sich ereignen, Akte ohne ein Agens sind nun einmal nicht denkbar, und so treibt jeder Versuch einer wirklichen Theorie über die scheinbare des Aktualismus mit der inneren Notwendigkeit des Denkens hinaus.

Nicht ein Bekenntnis zur Substantialitätstheorie haben wir in dieser Auseinandersetzung mit deren Kritik von seiten des Aktualismus ablegen wollen; es schien uns nur nützlich zu zeigen, dass die Einwände gegen jene Auffassung durchaus nicht die Natur zwingender Argumente haben und somit die Möglichkeit der Substantialitätstheorie nach wie vor anerkannt werden muss. Insbesondere dürfte es sich empfehlen, diese Theorie nur von dem nämlichen Substanzbegriff aus zu bekämpfen, den sie voraussetzt. So lange sie nicht ausdrücklich die Seele mit dem naturwissenschaftlichen Atombegriff auf eine Stufe stellt und das Prinzip von der Erhaltung des Stoffes für sich in Anspruch nimmt, wird eine Kritik, die ihr diese Vorstellungen ohne weiteres unterschiebt, als gegenstandslos bezeichnet werden müssen. Das »hölzerne Seelenatom«, das »isolierte, starre Wirklichkeitsklötzchen«, wie Paulsen die psychische Substanz nennt, ist sie natürlich nur für den, der sie so nimmt, d. h. für den Kritiker, und seine Kritik erweist sich hiernach als ein wohlfeiler Kampf gegen die von ihm selbst geschaffene Anschauungsweise.

8. Unsere zweite Aufgabe besteht in einer Prüfung der Aktualitätstheorie, die sich durch eine Kritik des psychologischen Konszientialismus erledigen lässt. Denn sobald gezeigt werden kann, dass die Aktualitätstheorie entweder zu transzendenten Annahmen greifen muss, um mit der Wissenschaft in Fühlung zu bleiben, oder sich ausserhalb der Wissenschaft und ihrer Möglichkeit stellt, ist ihr prinzipieller Gegensatz gegen die Substantialitätstheorie überwunden. Dass aber die Psychologie als Wissenschaft einen Realismus in bezug auf das Seelenleben fordert und voraussetzt, geht aus folgenden allgemeinen Erwägungen und Tatsachen hervor.

a) Die Annahme eines fremden Seelenlebens ist Grundbedingung einer wissenschaftlichen Psychologie. Wollte sich der Psychologe lediglich auf sein eigenes Bewusstsein bei seiner Untersuchung einschränken, so würde er der Allgemeingültigkeit seiner Ergebnisse verlustig gehen. Er hätte gar kein Kriterium, um zu entscheiden,

ob das, was er feststellt, eine bloss individuelle oder eine allgemeine Erscheinung ist, wenn er nur von eigenen Bewusstseinsinhalten berichten dürfte. Es gäbe dann soviel Psychologien, als es Psychologen gibt, alle Gemeinsamkeit der Arbeit und Forschung wäre aufgehoben. Nun ist aber das fremde Seelenleben in jeglicher Gestalt, mag es anderen Menschen oder den Tieren zugeschrieben werden, ein Transzendent-Reales, das niemals Inhalt meines Bewusstseins sein oder werden, sondern immer nur auf Grund von Äusserungen hörbarer, sichtbarer oder sonstwie wahrnehmbarer Art erschlossen, konstruiert, gedacht werden kann. Entweder muss also die Aktualitätstheorie dies transzendente Psychische anerkennen und damit ein von seiner Erscheinung verschiedenes reales Seelenleben zugestehen, oder sie setzt sich in Widerspruch mit der wissenschaftlichen Psychologie, welche die Beobachtungen anderer mit denen des eigenen Bewusstseins prinzipiell gleich wertet.

9. b) Die Annahme eines vergangenen Seelenlebens, früherer Bewusstseinserscheinungen ist ebenfalls eine *conditio sine qua non* für die Psychologie als Wissenschaft. Ohne diese Annahme liesse sich kein Geschehen, keine Veränderung, kein zeitlicher Zusammenhang feststellen, ohne sie wäre selbst eine Aussage über das unmittelbar Erlebte, in der Gegenwart Vorgefundene zweck- und bedeutungslos. Denn jede derartige Aussage hätte Sinn und Verstand nur für den Moment ihrer Koinzidenz mit dem beschriebenen Erlebnis und verlöre mit dessen Verlöschen ihren aktuellen Inhalt. Die Aufstellung von Gesetzen in der Psychologie ist an Beobachtungsreihen, die sich über einen gewissen Zeitraum erstrecken, gebunden; die Aufstellung von Theorien kann nur erfolgen, wenn Vergangenes und Gegenwärtiges als prinzipiell gleichwertig anerkannt wird. Von Akten, Ereignissen, Vorgängen dürfte die Aktualitätstheorie gar nicht mehr reden, wenn sie nur die unmittelbar gegenwärtigen Bewusstseinsinhalte als psychisch anerkennen und zulassen wollte. Nur die letzteren sind aber vom strengen und konsequenten psychologischen Wirklichkeitsstandpunkte aus gegebene Tatsachen. Das früher Erlebte wird auf Grund von Erinnerungsdaten erschlossen, konstruiert, hinzugedacht, ist somit ein Transzendent-Reales und kann vermöge der Nichtumkehrbarkeit der Zeitordnung niemals Gegenstand unmittelbaren Bewusstseins werden. So wird die Aktualitätstheorie wiederum

vor die Alternative gezogen, entweder ein Psychisch-Reales anzunehmen und damit sich selbst aufzugeben oder mit der wissenschaftlichen Psychologie in einen unlösbaren Widerstreit zu geraten.

10. c) Die Verschiedenheit des Bewusstseins von seinem Gegenstande wird durch eine Anzahl von Ergebnissen der psychologischen Forschung gefordert. Das Bewusstsein hat seine besonderen Eigenschaften und Gesetze, die nicht diejenigen seines Gegenstandes sind. Es kann klar oder unklar sein, diese oder jene Richtung haben, auf eine kleinere oder grössere Zahl von Einzelheiten eingeschränkt sein, von gewissen Seiten des Gegenstandes zugunsten einer besonders deutlichen Erfassung anderer abstrahieren, eine genauere oder ungenauere Rechenschaft von seinen Objekten geben, eine feinere oder gröbere Analyse derselben anstellen. Das Bewusstsein des Kindes ist ein anderes, als das des Erwachsenen und bei dem geschulten Psychologen wiederum von anderer Leistungsfähigkeit, als bei dem ungeschulten. Seine Sicherheit und Zuverlässigkeit hängt von besonderen Bedingungen ab, die teils in der Übung und Ermüdung und anderen allgemeinen Dispositionen, teils in individuellen Faktoren hervortreten, welche als Treue und Umfang des Gedächtnisses, als Bestimmtheit und Lebhaftigkeit der Beobachtung, als Schärfe der Sinne u. dgl. eine persönliche Variation zulassen. Daraus geht hervor, dass das Bewusstsein eine Auffassungs- und Erkenntnisweise des Psychischen einschliesst, nicht dieses selbst ist, dass es mit der inneren Wahrnehmung oder der Selbstbeobachtung. mit dem, was Leibniz Apperzeption nannte, einen Faktor enthält, der fehlen kann, obwohl Psychisches vorhanden ist und abläuft. Wenn wir den Tieren oder gar den Zellen psychische Zustände zuschreiben, so meinen wir damit nicht ein Bewusstsein von ihnen. Sind also die Inhalte des Bewusstseins nicht mit dem Seelenleben identisch, so müssen wir ein real Psychisches von dem phänomenal Psychischen unterscheiden, d. h. die Aktualitätstheorie verwerfen.

Diese Kritik des Aktualismus führt somit zum psychologischen Realismus und ergibt das Recht einer psychologischen Metaphysik. Aber freilich ob diese den Charakter einer Substantialitätstheorie tragen soll, ist damit keineswegs entschieden. Das psychisch Reale könnte ja auch anders gedacht werden. Die wissenschaftliche Psychologie ist noch nicht weit und reif genug, um bestimmtere

Annahmen über das Wesen der Seele zu ermöglichen, und so scheint es vorläufig richtiger und vorsichtiger zu sein, den Begriff einer psychischen Realität in der bisher gegebenen Ausführung zu belassen, statt vage Vermutungen und billige Einfälle hinzuzufügen.

11. Auch der Gegensatz zwischen Intellektualismus und Voluntarismus hat sich erst in der Neuzeit zu einem scharfen und bewussten ausgebildet. Im Altertum findet sich noch keine Spur davon, weil die Eigenschaft der Seele überhaupt nicht in einer einzigen wesentlichen Funktion gesucht wird. Auch hier hat Descartes den ersten Anstoss gegeben, indem er das Denken schlechthin als das Attribut der Seelensubstanz bezeichnete und damit den Intellektualismus begründete. Hierin folgte ihm Spinoza, obgleich er die Einzelseele nicht als Substanz, sondern bloss als einen Modus des Attributs des Denkens betrachtete (vgl. § 22, 4). Ein ähnlicher Intellektualismus ist sodann von Leibniz und seiner Schule durchgeführt worden. Die allgemeine Tätigkeit aller Monaden besteht im Vorstellen (vgl. § 20, 2). Aber die farblose Allgemeinheit dieses Begriffs liess es zu, neben dem Erkenntnisvermögen auch ein Begehrungsvermögen der Seele zuzuschreiben und beide einander zu koordinieren. Die Anerkennung des Gefühlsvermögens als einer dritten *facultas* (vgl. § 10, 5) durchbrach vollends das einfache Schema des Intellektualismus. Zu einer strengen Durchführung desselben ist es erst wieder bei Herbart gekommen. Die Vorstellungen sind nach ihm die eigentlichen Träger des Geschehens im Bewusstsein. Aus den Wechselverhältnissen der Förderung und Hemmung (oder Klemmung), in die sie miteinander geraten, gehen die Gefühle der Lust und Unlust hervor, und der Eindruck der Begierde oder des Widerstrebens wird erzeugt durch das Ansteigen einer Vorstellung im Bewusstsein gegen Hindernisse oder durch den Widerstand, den sie ihrem Sinken entgegensetzt. Gefühl und Wille sind also nur Nebenprodukte der vorstellenden Kräfte, nicht selbständige, gleichberechtigte Erscheinungen neben diesen. In der Herbart'schen Schule ist dieser Standpunkt zwar vielfach abgeschwächt, aber nicht völlig aufgegeben worden. Sie repräsentiert daher noch in der Gegenwart den Intellektualismus.

12. Der Voluntarismus findet sich zuerst bei Augustin und Duns Scotus († 1308) angedeutet, der im Gegensatz zu

Thomas die Superiorität des Willens über den Intellekt behauptete und auf die Selbsttätigkeit des Geistes beim Erkennen als eine Stütze seiner Anschauung hinwies. Dann wieder liegt er bei Kant in der Konsequenz seiner ethischen Metaphysik. Ist Freiheit erforderlich, damit das Sittengesetz als absolutes Gebot begreiflich erscheinen könne, so ist das Ding an sich unseres geistigen Lebens ein freier Wille (vgl. § 4, 5; 25, 4). Zu einer allgemeinen Weltansicht hat diesen Standpunkt jedoch erst Schopenhauer erweitert. Nach ihm ist das Ding an sich überall Wille, in der äusseren Natur so gut wie in der inneren, und der Intellekt nur ein Werkzeug, dessen sich der Wille bedient. Nur im Menschen emanizipiert sich zuweilen diese sekundäre Funktion vom Willen, und zwar am vollkommensten in dem Zustande des leidenschaftslosen ästhetischen Genusses (vgl. § 20, 4; 24, 6). In der neuesten Zeit haben dann besonders Wundt und Paulsen, der den zuerst von Tönnies 1883 geprägten Namen populär gemacht hat, den Voluntarismus zu begründen versucht. Wundt hat daneben ein methodologisches Prinzip mit diesem Ausdruck bezeichnet, wonach der Willenshandlung eine typische Bedeutung innerhalb der psychischen Tatsachen zukommt, insofern der bei dem Wollen längst anerkannte Charakter des Vorgangs, des Ereignisses, auch allen anderen Bestandteilen der inneren Erfahrung, insbesondere den Vorstellungen eigentümlich sei. Es versteht sich von selbst, dass in diesem von den psychologischen Richtungen in der Metaphysik handelnden Abschnitt von einer solchen Bedeutung des Ausdrucks Voluntarismus völlig abgesehen wird. Ebensowenig haben wir es hier mit einer psychologischen Theorie, die einzelwissenschaftlichen Aufgaben diente, zu tun. Die Psychologie hat bisher, soweit sie empirische Wissenschaft ist, keinen Nachweis dafür erbracht, dass der Wille die primäre Funktion der Seele, die ihr schlechthin wesentlich Tätigkeit ist, und wird, wenn nicht alle Zeichen trügen, diesen Nachweis niemals erbringen. Aber die metaphysische Behauptung des Voluntarismus muss sich, wie alle des gleichen Charakters, vor der Einzelwissenschaft, die zu ergänzen sie bestimmt ist, rechtfertigen, und die Gründe, die z. B. Paulsen oder Schopenhauer für den von ihnen vertretenen Voluntarismus vorgebracht haben, sind zum guten und grösseren Teil selbst aus der psychologisch-empirischen

Beobachtung geschöpft. Wenn daher in der nachfolgenden Prüfung der von den Vertretern eines metaphysischen Voluntarismus für ihre Ansicht entwickelten Argumente psychologische Gegengründe geltend gemacht werden, so ist dafür einerseits die allgemeine Ansicht über das Verhältnis der Metaphysik zu den Einzelwissenschaften, andererseits die Tatsache massgebend gewesen, dass die Voluntaristen selbst vielfach von psychologisch-empirischen Erwägungen ausgegangen sind. Eine besondere Berücksichtigung Schopenhauer's aber erschien entbehrlich, weil Paulsen seinen Standpunkt im wesentlichen wieder aufgenommen hat.

13. a) Zunächst wird von Paulsen die entwicklungsgeschichtliche Priorität des Willens betont. Bei den niedersten Organismen kann von irgendwelchen Vorstellungen, also intellektuellen Vorgängen nicht geredet werden, ein blinder Drang allein scheint sie zu beherrschen. Der Trieb wird daher als Grundfunktion des inneren Geschehens bezeichnet. Ebenso zeigt sich beim Kinde zunächst bloss das Willensleben ausgebildet, und nur allmählich verknüpfen sich damit in wachsender Komplikation die Tätigkeiten der Intelligenz. Dagegen ist zu bemerken, dass der Entwicklungsgedanke methodologisch ein undifferenziertes Ganzes als Ursprung der geistigen Funktionen fordert, nicht aber einen in unserem entwickelten Seelenleben in spezifischer Differenz ausgebildeten Vorgang. Wir haben also den niedersten Organismen ein nicht weiter definierbares Ganzes seelischer Art zuzuschreiben, aus dem sich durch den Entwicklungsprozess nach und nach eben sowohl intellektuelle wie triebartige oder Willensvorgänge als unterscheidbare Zustände nebeneinander entfalten. Das Seelenleben des Neugeborenen aber scheint uns von vornherein nicht bloss Begierden und Gefühle zu enthalten, sondern auch gleichzeitig eine Anzahl von Empfindungen der Sinne.

b) Ferner besteht nach Paulsen eine psychologische Priorität des Willens. Denn von ihm hängt das Ziel ab, das jemand seinem Leben setzt, und durch ihn werden alle die besonderen Zwecke aufgestellt und festgehalten, die im einzelnen zur Verwirklichung gelangen. Er lenkt auch unsere Aufmerksamkeit und trifft die Auswahl unter den unser Bewusstsein erregenden Reizen, und von dem Interesse, also einem Willensmoment, hängt es ab, was

wir von unseren Erfahrungen dem Gedächtnis einverleiben und was wir der Vergessenheit anheimfallen lassen. Auch der Vorstellungsverlauf wird nach Richtung und Tendenz vom Willen beherrscht, so dass selbst die theoretischen Erkenntnisse und Urteile diesen Einfluss beständig verraten. Aber das, was Paulsen hier als Wille beschreibt, ist gar nicht jener einfache Trieb, jener blinde Drang, von dem er zunächst bei der Scheidung der seelischen Prozesse ausgegangen war. Nicht grundlos verfährt dieser Wille, sondern gestützt auf mehr oder weniger komplizierte Motive und Überlegungen, und so könnte man mit demselben Recht oder Unrecht sagen, das eigentlich Bestimmende und Primäre unseres Seelenlebens sei nicht der Wille, sondern dasjenige, was ihn zu seiner Wirksamkeit veranlasst. Schon in der Verschiedenheit der psychologischen Begriffsbestimmung des Willens, die sich zwischen a) und b) aufzeigen liess, tritt uns das eigentümliche, für die Schopenhauer'sche Metaphysik verhängnisvoll gewordene Geschick des Voluntarismus entgegen, dass er eine Klarheit über das, was nun eigentlich Wille genannt wird, vermissen lässt.

14. c) Endlich hat Wundt die metaphysische Priorität des Willens behauptet. Inhalt der psychischen Erfahrung sind nach ihm einerseits die Vorstellungen, andererseits die sie begleitenden subjektiven Zustände. Die Elemente jener heissen Empfindungen, die Elemente dieser einfache Gefühle. Beide Seiten des wirklichen Geschehens lassen sich in dem zusammenfassenden Ausdruck »vorstellendes Tun und Leiden« vereinigen. Das Leiden ist jedoch nicht bloss verminderte, es ist gehemmte Tätigkeit. Da nun ferner das Leiden an die auf Objekte bezogenen Vorstellungen gebunden ist, so ist es die Tätigkeit, die wir unserem Ich unmittelbarer zuteilen, als das Leiden. Das Ich, isoliert gedacht von den Objekten, die seine Tätigkeit hemmen, ist unser Wollen. Somit ist eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen gegeben, denen gegenüber ein Wollen sein Wirken entfaltet. Das letztere bildet den einzigen stetig zusammenhängenden, in sich gleichartigen Bestandteil des Bewusstseinsinhalts, den einzigen daher, der unseren Erlebnissen wirkliche Einheit verleiht. Die Stetigkeit der inneren Entwicklung wird nur durch die Einheit des Willens verbürgt. Dadurch gelangt Wundt nun dazu, den reinen Willen als die letzte, nicht weiter

zurückzuverfolgende Bedingung jeder Erfahrung anzusehen, die »natürlich nirgends in der Erfahrung wirklich anzutreffen« ist. Hier erregt nun zunächst Bedenken, dass der Begriff des Willens in zwei ganz erheblich von einander verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird. Das wirkliche, von der Psychologie beschriebene Wollen ist nämlich nach Wundt selbst »aus Empfindungen und Gefühlen zusammengesetzt«, dem reinen Willen der Metaphysik stehen die Vorstellungen und somit auch deren Elemente, die Empfindungen, gegenüber. Trotzdem wird von diesem Wollen gesagt, dass es Bestandteil des Bewusstseinsinhalts sei, später freilich, dass es nirgends in der Erfahrung wirklich anzutreffen ist, sondern nur als deren Bedingung vorausgesetzt werden muss. Sodann scheint uns der Übergang von den Vorstellungen und den sie begleitenden subjektiven Zuständen zu dem Begriff eines vorstellenden Tuns und Leidens und von diesem zu dem einer blossen Willenstätigkeit, von anderem abgesehen, nicht hinreichend motiviert zu sein.

Das Resultat dieser Kritik des Voluntarismus ist nicht etwa die Überzeugung von der Richtigkeit des Intellektualismus, sondern die Erkenntnis, dass keiner von den elementaren Vorgängen unseres psychischen Lebens als schlechthin primär anzusehen ist. Intellektualismus und Voluntarismus haben daher beide nach unserer Ansicht Unrecht.

Literatur:

O. Flügel: Die Seelenfrage, 3. Aufl. 1902 (über den Standpunkt des Verf. vgl. die Literatur zu § 14).

J. H. Witte: Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien historisch-kritisch dargestellt, 1888 (Verf. ist Anhänger, aber kein geschickter Vertreter der Substantialitätstheorie).

A. Drews: Das Ich als Grundproblem der Metaphysik, 1897 (tritt für den psychologischen Realismus ein).

C. Gutberlet: Der Kampf um die Seele, 2. Aufl., 2 Bde., 1903 (unterzieht einige Probleme der Psychologie einer kritischen Erörterung vom thomistischen Standpunkte aus).

J. Rehmke: Die Seele des Menschen, 3. Aufl., 1908 (redet nicht von einer Seelensubstanz, wohl aber von einem Bewusstseinssubjekt).

N. Losskij: Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkt des Voluntarismus. Deutsch von Kleuker, 1904.

E. Meumann: Intelligenz und Wille, 1908 (tritt für einen gemässigten Voluntarismus ein).

Vgl. ausserdem die Literatur zu § 8, namentlich die Psychologie von Volkmann, Bd. I, und die Werke von Wundt, Ladd, Münsterberg, James und Jodl.

C. Die ethischen Richtungen.

§ 28. Die Ansichten über den Ursprung des Sittlichen.

a) Die autoritativen und die autonomen Moralsysteme.

1. Auf äussere Vorschriften, Regeln oder Gesetze wird von seiten der heteronomistischen Auffassung die sittliche Verpflichtung des Einzelnen zurückgeführt. Gott bezw. die Kirche oder der Staat erscheinen hierbei als die Gesetzgeber. Nicht immer lässt sich bei den Anschauungen dieser Art ein zureichender Unterschied zwischen einer rein historischen Behauptung (wonach die Autoritäten einen tatsächlichen Einfluss auf die Gestaltung sittlichen Handelns und sittlicher Urteile geübt haben) und einer ethischen Theorie (nach der sich die Forderung sittlichen Verhaltens nur durch die Berufung auf Autoritäten begründen lässt) feststellen. Es ist daher bei den folgenden Mitteilungen über Vertreter dieses Standpunktes der Zweifel offen zu lassen, ob sie die Autorität des Staates oder der Kirche auch zur Begründung ihrer ethischen Behauptungen und Gebote in Anspruch genommen haben. Schon Sokrates erklärte nur denjenigen für gerecht, der sich nach den geschriebenen Gesetzen des Staates und den ungeschriebenen der Götter richte. Sodann hat namentlich die theologische Ethik eine Heteronomie vertreten, indem sie auf den Willen Gottes und auf seine Offenbarung die sittliche Verpflichtung zurückführte. Hierbei ist in strengerer Form behauptet worden, dass etwas nur deshalb gut und geboten sei, weil Gott es wolle, und dass, wenn Gott es anders wollen sollte, unsere Sittlichkeit einen anderen Charakter annehmen müsste. Eine mildere Fassung dagegen liess der menschlichen Vernunft die Fähigkeit, selbständig das Gute und Rechte zu finden, und betonte bloss die Übereinstimmung zwischen der menschlichen Erkenntnis und dem Willen Gottes. Einer politischen Heteronomie hat Hobbes das Wort geredet, indem er seinem absolutistisch gedachten Staat die Befugnis zuspricht, die Art und die Richtung des menschlichen Handelns zu bestimmen. Freilich erkennt Hobbes daneben auch ein

natürliches Sittengesetz und die Gebote Gottes an, aber wegen ihrer Abhängigkeit von individuellen Deutungen sollen sie nicht die gleiche Allgemeingültigkeit und Gewalt besitzen wie das Gesetz des Staates. Einen ähnlichen Standpunkt hat in neuester Zeit noch J. H. v. Kirchmann († 1884) eingenommen.

2. Als historische Ansicht über die Entstehung einer sittlichen Verpflichtung kann die Annahme, dass soziale oder politische oder religiös-kirchliche Bestimmungen ursprünglich dazu geführt haben, sehr wohl gelten. Ebenso kann man vom Standpunkte einer pädagogischen Auffassung zugeben, dass heteronome Einflüsse, Lehre und Vorbild anderer, unentbehrliche Hilfsmittel sind, um sittliche Dispositionen und Willensrichtungen zu entwickeln. Aber darüber hinaus darf die ethische Unmündigkeit nicht gehen. Auf die allgemeine, normative Frage: was soll als sittliche Aufgabe gelten? kann nicht geantwortet werden: das, was Staat, Kirche, Gesellschaft oder sonstige Autoritäten fordern. Daran kann auch die Tatsache nichts ändern, dass eine derartige Unterordnung unter Vorschriften, die schlechthin für verbindlich gehalten werden, also eine Heteronomie vielfach praktisch besteht. Wer ein Verbrechen unterlässt, weil es vom Staate verboten und mit Strafe belegt ist, empfindet nicht eine unmittelbare sittliche Verpflichtung zum Unterlassen dieser Handlung, und wer, um Gott zu gefallen oder den kirchlichen Bestimmungen zu genügen, ein mit den moralischen Normen übereinstimmendes Leben zu führen sucht, hat sich ebenfalls der Herrschaft einer Autorität untergeordnet. Dass unser sittliches Urteil sich dagegen für die Autonomie entscheidet, lässt sich kaum bestreiten. Denn von einer ethisch zu billigenden Willenshandlung verlangen wir in erster Linie, dass sie aus innerer Freiheit entsprungen sei und sich durch keine fremdartige Rücksicht in ihrer Ausführung habe beeinflussen lassen. Wir unterscheiden daher mit grosser Schärfe zwischen gesetzlichen Vorschriften, Regeln der Sitte und des Verkehrs, kultischen Gewohnheiten und Bestimmungen und zwischen der Pflicht, die wir als eine sittliche beurteilen. Auch die mögliche und erwünschte inhaltliche Übereinstimmung zwischen dem Einen und dem Anderen hebt diesen Gegensatz nicht auf. Mag auch mein Wollen und Wirken mit denen Anderer zusammentreffen, jedenfalls kann letzten Endes nur

ich selbst darüber entscheiden, was ich für gut oder böse, für recht oder unrecht zu halten habe. Will man den Stolz und die Hoffart der Menschen tadeln, die sich ein eigenes Urteil darüber anmassen, ob ein sittliches Gebot für sie verbindlich ist oder nicht, und die ihre eigenen Gesetzgeber auf ethischem Gebiet zu werden versuchen, und will man im Gegensatz dazu die Demut und den Gehorsam preisen, die sich in der Unterwerfung unter eine Autorität bekunden, so hat das mit der ethischen Frage nach dem Ursprung der sittlichen Verpflichtung nichts zu tun. Diese wissenschaftliche Frage wird nicht durch Lob und Tadel, sondern durch Untersuchung beantwortet, die ergibt, dass eine sittliche Verpflichtung im Unterschiede von Zwang und Gehorsam nur entsteht, wenn der Wollende selbst ideale Werte, Normen anerkennt und ihnen gemäss sein Leben einzurichten beschliesst. Darum ist der natürliche Standpunkt der Ethik die Autonomie, und es erscheint verständlich, dass, von den wenigen Beispielen abgesehen, die wir gebracht haben, und die auch nicht einmal sämtlich eine unzweifelhafte Vertretung der Heteronomie in dem normativen Sinne des Wortes darstellen, die Moralsysteme älterer und neuerer Zeit durchweg autonomen Charakter an sich tragen. Wir können daher auf ihre besondere Aufzählung hier verzichten.

b) Apriorismus und Empirismus.

Wie in der Erkenntnistheorie zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus über den Ursprung der Erkenntnis ein Streit entstanden ist (vgl. § 15), so stehen sich in der Ethik ein Apriorismus, auch Nativismus und Intuitionismus genannt, und ein Empirismus, in der neuesten Zeit zum Evolutionismus spezialisiert, einander gegenüber[1]). Nennen wir die Funktion, welche die sittliche Beurteilung (nicht nur in bezug auf die eigenen Handlungen) vollzieht, das Gewissen, so bezeichnen die hier erwähnten Gegensätze verschiedene Anschauungen über die Herkunft des Gewissens. Während dieses von der einen Seite als eine ursprüngliche, angeborene, nur intuitiv verfahrende Tätigkeit aufgefasst wird, sucht die andere Richtung es auf die Erfahrung oder auf einen allmählichen Entwicklungsprozess zurückzuführen. Es sind also zunächst

[1]) Diese Richtungen treffen in der Hauptsache mit den § 9, 7 ff. erwähnten Versuchen, die Ethik selbständig zu begründen, zusammen.

auch hier historisch-psychologische Fragen, die durch den Gegensatz solcher Anschauungen zum Austrag gebracht werden. Ausserdem aber glaubt man von aprioristischer Seite her der verpflichtenden Kraft der sittlichen Normen und der Allgemeingültigkeit der ethischen Urteile nur dadurch gerecht werden zu können, dass man sie als angeborenen Besitz oder wenigstens als notwendige Voraussetzung unserer praktischen Vernunft ansieht (vgl. § 9, 8). Aus diesem Grunde finden wir den ethischen Nativismus mit dem erkenntnistheoretischen Rationalismus verbunden. Descartes, Spinoza, Leibniz und dessen Schule sind Aprioristen gewesen. Auch bei Kant herrscht der nämliche Zusammenhang. Das Sittengesetz mit seiner absoluten Forderung ist nach ihm eine gegebene Tatsache, die man nur zu begreifen vermag, wenn man seine Unabhängigkeit von der Erfahrung anerkennt. Das Gewissen bezeichnet Kant als die Funktion, durch welche die Urteilskraft eine Handlung mit dem Sittengesetz vergleicht, es ist »der Vertreter des Sittengesetzes im empirischen Bewusstsein des Menschen«. Als solcher hat es nicht nur die Aufgabe, die menschlichen Handlungen zu beurteilen, sondern auch die Obliegenheit, mahnend und warnend die Wahl zu beeinflussen.

4. Der intuitionistische Gesichtspunkt wird stärker in der englischen Ethik betont. Hier werden die sittlichen Ideen oder Urteile mit den mathematischen Axiomen oder den Naturgesetzen auf eine Stufe gestellt. So wenig diese eines Beweises fähig oder bedürftig erscheinen, so wenig sollen jene durch Demonstration zugänglich und allgemeiner Anerkennung teilhaftig gemacht werden können. Es ändert nicht viel an diesem Standpunkte, wenn gelegentlich die nativistische Beschaffenheit des Sittlichen in psychologisch befriedigenderer Weise dahin bestimmt wird, dass es erst durch den Verkehr der Menschen miteinander zum Bewusstsein gelange, also vorher sich in einem Latenzzustande befinde. Als Hauptvertreter des Intuitionismus in England gelten Cudworth, Butler und die »schottische Schule« (vgl. § 9, 8).

Unter den Nachfolgern Kant's sind Fichte, Schleiermacher und zum Teil auch Schopenhauer Aprioristen gewesen. Ferner wird man Herbart's sittliche Geschmacksurteile diesem Gesichtspunkte unterordnen können, insofern die praktischen Ideen, die sie

zum Ausdruck bringen, als ewig und unveränderlich angesehen werden. Auch Lotze endlich muss zu den Vertretern dieser Richtung gerechnet werden, da er sich mit voller Entschiedenheit für die Apriorität des Gewissens als gesetzgebender Funktion ausgesprochen und dem Empirismus jede Kompetenz bestritten hat, anzugeben, welche ethischen Vorstellungen für uns verbindlich sein sollen.

5. Der herrschende Standpunkt in der philosophischen Ethik der Gegenwart ist wohl der Empirismus, namentlich in seiner spezielleren Form als Evolutionismus. Wie gegen den Apriorismus in der Erkenntnistheorie, so hat auch gegen die entsprechende Richtung in der Ethik John Locke zuerst eine Anzahl von Gegengründen in's Feld geführt. Seine Argumente gegen das Angeborensein praktischer Grundsätze oder Ideen gehen zunächst davon aus, dass es keine allgemein anerkannten Urteile dieser Art gebe, da man bei anderen Völkern oder bei Verbrechern nicht die nämlichen sittlichen Grundsätze antreffe, wie bei den Kulturnationen oder den Individuen, die sich den Ordnungen des Staates und der Gesellschaft fügen. Sodann erscheint es Locke mit einem angeborenen Grundsatz unvereinbar, dass tatsächlich eine so häufige Übertretung seiner Forderungen stattfindet, und dass dort, wo der Inhalt eines solchen Gesetzes anerkannt und befolgt wird, verschiedene Richtungen ganz verschiedene Gründe dafür angeben. Endlich ist er der Meinung, dass die sittlichen Vorschriften allerdings eines Beweises bedürfen, der ihren Anspruch auf Gültigkeit zu rechtfertigen habe, während angeborene Wahrheiten weder bewiesen werden könnten noch demonstriert zu werden brauchten. Die einzige Anlage, die Locke gelten lässt, ist die Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden; neben ihr aber haben die Regeln der Religion, des Staates und der Gesellschaft auf die Ausbildung sittlicher Ideen einen massgebenden Einfluss geübt. Dieser Empirismus war namentlich nach seiner negativen Seite hin den Materialisten besonders willkommen. Helvetius und Holbach haben sich bemüht, noch radikaler als Locke die Ursprünglichkeit sittlicher Ideen abzulehnen, und demgemäss eine ursprüngliche Gleichheit aller Menschen angenommen (vgl. § 9, 8). Solange man jedoch in der Entwicklung des Einzelnen eine erfahrungsmässige Entstehung der Moralität nachweisen wollte, musste der Empirismus unbefriedigend bleiben. Denn der unleugbare Fort-

schritt in dem ethischen Charakter der menschlichen Gesellschaft und der grosse individuelle Unterschied in dem sittlichen Verhalten der Einzelnen kann nicht erklärt werden, wenn man Jeden in gleicher Weise die moralischen Ideen und Grundsätze erwerben lässt und gar keinen Unterschied der Anlagen annimmt.

6. Grosse evolutionistische Tendenzen finden wir zuerst bei Schelling und Hegel; aber es sind logische und nicht empirische Gesichtspunkte, die sie auf die Entwicklung des Sittlichen in der Geschichte anwenden. Daher fragen sie nicht nach den besonderen Faktoren, welche die Veränderung der sittlichen Anschauungen bedingt haben, sondern sie begnügen sich damit, einem allgemeinen logischen Gesetz die einzelnen Erscheinungen in der Wirklichkeit anzupassen. Offenbar kann das besondere Wie und Warum der moralischen Vorstellungen auf diesem Wege nie begriffen werden. Der grosse Fortschritt, den Darwin in der Lehre von der Entwicklung der Organismen begründet hat, besteht in der Aufzeigung einer Anzahl empirischer Faktoren, durch welche die Entstehung und die Umwandlung der Arten verständlich zu werden schienen. Ihm verdanken wir auch eine erste genauere Schilderung der Entstehung des Gewissens (in der »Abstammung des Menschen«). Als wirksam betrachtet er bei diesem Prozess zunächst die schon beim Tier als angeboren anzuerkennenden sozialen Instinkte; ferner die in der Tierreihe allmählich wachsende Fähigkeit, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen zu vergleichen, Erfahrungen zu sammeln und fruchtbar zu machen; weiterhin den allgemeinen Faktor der Gewohnheit, der alle Tätigkeiten und Neigungen kräftigt. Dazu kommen noch die natürliche Zuchtwahl und der Einfluss, den die Anerkennung oder Verurteilung von seiten der Nebenmenschen auf unser Tun und Treiben üben. Durch jene sollen z. B. Völker, die eine grössere Selbstbeherrschung ausgebildet oder bei denen die sozialen Triebe eine grössere Bedeutung erlangt haben, im Kampfe ums Dasein über andere in dieser Hinsicht zurückgebliebene Völker obsiegen.

7. In einer philosophisch befriedigenderen Form hat sodann Spencer den Evolutionismus in der Ethik durchzuführen versucht. Alles Handeln besteht nach ihm in Tätigkeiten, die gewissen Zwecken angepasst sind, und eine Handlung erscheint um so vollkommener, je mehr die Anpassung gelungen ist. Die natürlichen

Zwecke der Willenstätigkeit sind dabei entweder die Erhaltung und Förderung des eigenen Lebens oder die der Art oder endlich die Herstellung eines Zustandes innerhalb der Gemeinschaft, der es den Einzelnen gestattet, in möglichst grosser Übereinstimmung ihrer Absichten und Ziele miteinander zu leben und zu wirken. Die entsprechenden Stufen des Handelns nennt Spencer das selbsterhaltende, das arterhaltende und das universale Handeln. Hauptgegenstand der Ethik ist die dritte Stufe. Diese Wissenschaft hat aus den Gesetzen des Lebens und den allgemeinen Existenzbedingungen abzuleiten, warum gewisse Handlungsweisen verderblich und gewisse andere nützlich sind. Gut ist im allgemeinsten Sinne das, was zur Erreichung eines Zweckes dient. Der Endzweck aller Lebenstätigkeit besteht aber darin, Lust zu erwecken oder zu erhalten und Unlust zu vermeiden oder fortzuschaffen. Wenn in vielen ethischen Systemen und moralischen Urteilen diese Beziehung zur Lust nicht deutlich hervortritt, so liegt es nur daran, dass man dem eigentlichen oder letzten Zwecke andere substituiert, die als Mittel für ihn Geltung und Bedeutung haben. Das höchst entwickelte Handeln ist nun zugleich das gute Handeln, und so deckt sich das ideale Endziel der naturgemässen Entwicklung des Handelns mit dem idealen Massstab einer vom sittlichen Standpunkte aus erfolgten Beurteilung des Handelns.

8. Wieder in anderer Form äussert sich der Evolutionismus bei Wundt. Die Veränderung der sittlichen Urteile und Zwecke erklärt sich nach ihm hauptsächlich aus dem Gesetz der Heterogonie der Zwecke, wonach eine jede Willenshandlung Effekte entstehen lässt, die »mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen«, und wonach so neue Motive entspringen, »die abermals neue Effekte hervorbringen«. Dieser äusserst fruchtbare Gesichtspunkt macht es begreiflich, dass zwischen den nächsten und ursprünglichen Zwecken einer Willenshandlung und späteren Zielen derselben ein bedeutender Unterschied bestehen kann, der durch einen Entwicklungsprozess erzeugt worden ist. So kann z. B. aus egoistischen oder individualistischen Handlungen eine altruistische oder universalistische allmählich hervorgehen. In drei Stadien glaubt Wundt ferner die Entwicklung der sittlichen Anschauungen zerlegen zu können, in die gleichartigen Anfänge des sittlichen

Lebens, in die durch den Einfluss religiöser Vorstellungen und sozialer Bedingungen sich vollziehende Trennung der sittlichen Begriffe und in die unter veränderten religiösen Anschauungen und philosophischen Einflüssen erwachsende Vereinheitlichung der moralischen Vorstellungen, indem eine humane, die nationalen Schranken überschreitende Tendenz begründet wird. Das Gewissen äussert sich nach Wundt in der Herrschaft imperativer Motive, zu deren Ausbildung äusserer und innerer Zwang, dauernde Befriedigung und die Vorstellung eines sittlichen Lebensideals beigetragen haben. Der letztgenannte Faktor hilft erst die Stufe einer vollbewussten Sittlichkeit bilden, weil hier alle einzelnen Tätigkeiten durch einen ethischen Grundgedanken beherrscht und bestimmt werden.

9. Die Entscheidung über die beiden einander entgegenstehenden Richtungen des Apriorismus und Empirismus wird durch die Ausführungen über den ähnlichen Gegensatz in der Erkenntnistheorie (vgl. § 15, 8. 9) erleichtert und vorbereitet. Als eine historische Schilderung, eine bio- und psychogenetische Theorie der Entstehung sittlicher Beurteilung und Willensrichtung verdient der Empirismus zweifellos hohe Anerkennung, zumal in der Form des Evolutionismus. Will der Apriorismus jede derartige Entwicklung bestreiten und auf diesem Boden mit dem Empirismus konkurrieren, so muss er abgelehnt werden. Denn indem er die Frage nach der Entstehung der sittlichen Beurteilung durch die Annahme eines angeborenen Gewissens beantwortet, wird er den tatsächlichen Unterschieden dieser Beurteilung in der Geschichte, im Völkerleben und in dem Verhalten der Einzelnen nicht gerecht und unterlässt er zugleich jeden Versuch einer Zurückführung der gegebenen sittlichen Anschauungen auf deren Bedingungen. Andererseits jedoch wird der Begriff eines gültigen sittlichen Wertes durch den Empirismus nicht erst begründet. Er kann zwar zeigen, wie sich das Sittliche entwickelt hat, nachdem wir bereits wissen, was als sittlich zu gelten hat, aber er kann dies Wissen nicht aus genetischen Betrachtungen ableiten. Was kann uns der Bedeutungswandel von Ausdrücken, wie gut und böse, sittlich und unsittlich über die Berechtigung der Geltung von ihnen entsprechenden Wertschätzungen lehren? Ebensowenig können wir der Entwicklung von Sitten und Gebräuchen, von rechtlichen Be-

stimmungen und religiösen Kulten, von Anpassungsstufen des menschlichen Handelns und von Formen der menschlichen Gesellschaft entnehmen, welche Ideale und Normen auf allgemeine Anerkennung Anspruch haben dürfen und nach welchen Gesetzen wir uns selbst zu richten haben. Mag daher auch in der Geschichte des sittlichen Bewusstseins und der menschlichen Handlungen eine Veränderung der wirksamen Zwecke und Motive und eine Wandlung in der Bewertung eigener und fremder Gesinnung und Betätigung hervortreten, eine Verbindlichkeit können wir der letzterreichten Stufe oder der in den verschiedenen Phasen erkennbaren Entwicklungslinie nicht schon deshalb zusprechen, weil sie sich als historische Tatsachen erweisen lassen. Ideale, die unser Wollen bestimmen und unserem Gewissen als Massstäbe dienen, lassen sich niemals durch eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung begründen, die immer nur lehren kann, was geschehen ist oder gegolten hat, nicht was geschehen oder gelten soll. Das Gesetz der natürlichen Entwicklung fällt mit der Norm, die wir für unser sittliches Wollen anerkennen, nicht zusammen.

10. Aber auch die Deutung und Verwertung der im Dienst des Evolutionismus zusammengetragenen Tatbestände ist mit erheblichen Schwierigkeiten verknüpft, wenn sie ohne vorherige Orientierung über dasjenige betrieben wird, dessen Geschichte wir kennen lernen wollen. Darum pflegt auch eine Voraussetzung über das sittliche Ideal die Gruppierung und Beurteilung des gesammelten Materials zu beeinflussen. Nietzsche erschien die christliche Moral nicht als ein Fortschritt, sondern als Rückschritt, während sie philosophischen und theologischen Ethikern vielfach der nicht zu überbietende Endpunkt der sittlichen Entwicklung gewesen ist. Ausserdem durchkreuzen sich in jedem Stadium des geschichtlichen Verlaufs die mannigfachsten Anschauungen und Verhaltungsweisen. Welches Kriterium soll angewandt werden, um die einen als entwicklungsgemäss, die anderen als indifferente Nebenerscheinungen oder als Hemmungen und Abweichungen zu kennzeichnen? Tatsächlich haben darum auch die Ethiker verschiedenen Standpunktes sich gleichmässig auf die Geschichte berufen und aus ihr abweichende Lehren über den Werdegang der Moralität abgeleitet. Spencer hat ebenso seinen Eudämonismus, wie Andere einen

Objektivismus durch evolutionistische Betrachtungen zu begründen gesucht. Fortschritt in der Sukzession, Vervollkommnung im Werden zu erkennen, sind wir nur imstande, wenn wir bereits einen leitenden Gesichtspunkt, einen Massstab der Beurteilung mitbringen. Diesen können wir aber nicht einfach dem geschichtlichen Verlauf selbst abgewinnen, weil weder das Spätere mit dem Höheren noch das allgemeiner Anerkannte mit dem Wertvolleren zusammenzufallen braucht. Ein Apriorismus im Sinne einer Festsetzung darüber, was als sittlich zu gelten habe, ist daher selbst für eine Durchführung der genetischen Aufgabe kaum zu entbehren. Der Empirismns kann somit im Prinzip keine ausreichende ethische Theorie sein. Man wird vielmehr auch hier sagen dürfen, dass sich Empirismus und Apriorismus nicht ausschliessen, sondern ergänzen, indem jeder von ihnen besondere, von dem anderen nicht zu erfüllende Aufgaben, die genetische und die normative, stellen und lösen.

Literatur:

F. Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 1889.
Williams: *A review on the systems of Ethics founded on the Theory of Evolution*, 1893.
Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens, 1894.
G. Störring: Moralphilosophische Streitfragen, I. Teil: Die Entstehung des sittlichen Bewusstseins, 1903.
L. T. Hobhouse: *Morals in Evolution*, 2 Bde. 1906.
K. Birch-Reichenwald Aars: Gut und Böse. Zur Psychologie der Moralgefühle. Christiania 1907.
E. Westermarck: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. 2 Bde. Deutsch von L. Katscher, 1907—1910.

§ 29. Die formale und materiale Bestimmung des Sittlichen.

1. Die zweite Frage, die sich erhebt, nachdem das Problem des Ursprungs behandelt ist, bezieht sich auf das Wesen des Sittlichen, d. h. auf die allgemeinen, für jede Besonderheit desselben gültigen Merkmale. Nach dem Formalismus sind diese nur in der Weise angebbar, dass man von jeglicher inhaltlichen Bestimmung absieht, indem man z. B. erklärt, sittlich handle, wer in gleicher Situation das Gleiche wolle. Ob dieses Gleiche eine Wohltat oder ein Diebstahl, ein Treubruch oder eine Lebensrettung ist, kann dann gänzlich ausser Betracht bleiben. Im Gegensatz dazu stehen die

Versuche, eine allgemeingültige materiale Bestimmung über das Wesen des Sittlichen zu treffen, wie z. B. die Auffassung, dass ein sittliches Wollen sich auf das Gesamtwohl richte oder Nächstenliebe zum Beweggrund habe. Wir werden uns hier damit begnügen, den prinzipiellen Gegensatz zu schildern und zum Austrag zu bringen, und müssen es späteren Untersuchungen überlassen, auf die einzelnen Arten der materialen Bestimmung einzugehen. Demnach ist das bezeichnete Problem vornehmlich dahin zu präzisieren: ist eine von aller inhaltlichen Charakteristik der Motive, Zwecke, Objekte des sittlichen Verhaltens absehende formale Angabe von Merkmalen desselben ausreichend oder bedarf sie der Ergänzung durch eine materiale Bestimmung? Darstellung und Prüfung des formalistischen Standpunktes ist somit der Hauptgegenstand unserer jetzigen Ausführungen.

2. Der Begründer des Formalismus ist Kant. Er unterscheidet hypothetische und kategorische Imperative. Jene stellen unter der Voraussetzung einer bestimmten Bedingung eine Forderung an uns, wie etwa die Vorschrift: man soll sparen, wenn man im Alter nicht darben will! Kategorische Imperative dagegen sind absolute, schlechthin und unbedingt geltende Normen. Ein Gebot, wie das bekannte: Du sollst nicht lügen! will ganz allgemein befolgt sein, ohne durch Bedingungen und Umstände eine Einschränkung zu erleiden. Imperative bestehen aber überhaupt nur für die subjektive Unvollkommenheit unseres menschlichen Willens, während ein heiliger Wille kein nötigendes Gesetz kennt, das ihm befehlen müsste, was er nicht schon von sich aus täte. Die kategorischen Imperative allein sind Gebote der Sittlichkeit, die anderen kann man Vorschriften der Geschicklichkeit und Klugheit, aber nicht moralische Gesetze nennen. Suchen wir nun das gemeinsame Merkmal derartiger unbedingt geltender Normen anzugeben, so finden wir nichts anderes als die schlechthinige Allgemeinheit der Forderung selbst, die blosse Form eines an alle gerichteten und für alle geltenden Gebotes. Die Lüge wäre z. B. nur dann sittlich zu rechtfertigen, wenn sie zum Inhalt eines solchen Gebotes gemacht werden könnte. Das ist in der Tat unmöglich. Denn man kann zwar eine einzelne Lüge, nicht jedoch ein allgemeines Gesetz der Lüge wollen. Demnach lautet das als kate-

gorischer Imperativ auftretende Gebot: Du sollst nicht lügen, weil du nicht wollen kannst, dass Lüge eine allgemeingültige Norm werde. Dem obersten, alle besonderen Formen umfassenden kategorischen Imperativ lässt sich auf diese Weise ein einfacher Ausdruck geben: Handle so, dass dein Wollen mit einem allgemeinen Gesetz übereinstimmt! Kant wählt dafür den Wortlaut: ich soll niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden; oder: Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne! Da nun Gebote, die dieser Formel genügen, eine Pflicht für uns begründen und unabhängig von Neigungen oder Abneigungen, von den zu erreichenden Gütern oder Übeln ihre Erfüllung verlangen, so ist das sittliche Wollen ein Wollen aus Pflicht. Darauf beruht der Rigorismus der Kantischen Ethik. Wohltätigkeit aus blosser Neigung, anderen zu helfen und Freude zu bereiten, hat, wie Kant sagt, keinen wahren sittlichen Wert. Wer aber trotz eigener Leiden, welche die Teilnahme an anderer Schicksal auslöschen, oder trotz einer in seinem Temperament liegenden Kälte und Gleichgültigkeit gegen die Leiden anderer oder gar trotz einer natürlichen und unbezwinglichen Abneigung gegen die Objekte des Wohltuns solche Handlungen übt, indem er nur der ihn dazu treibenden Pflicht folgt, ist ein Charakter von sittlichem Wert.

3. Von den bisher entwickelten Gesichtspunkten aus ergeben sich für Kant Pflichten des Handelnden gegen sich selbst und gegen andere. Zu jenen gehören die Pflicht der Selbsterhaltung und die Pflicht der Entfaltung von Gaben; zu diesen werden die Pflicht der Ehrlichkeit und die Pflicht der Wohltätigkeit gerechnet. Davon sind die erste und dritte vollkommene, unnachlassliche, die zweite und vierte unvollkommene, verdienstliche Pflichten. Alle Pflichten aber stammen aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht, als dem, das es zugleich gibt, d. h. aus der Autonomie. Jedes Vernunftwesen existiert als Zweck an sich selbst und hat als solches absoluten Wert. Darin kann der Grund des kategorischen Imperativs gefunden werden, dessen Formel sich auch so fassen lässt: Handle so, dass Du die Menschheit (d. h. das Mensch- oder Vernunftwesensein) in Dir und anderen jederzeit als Zweck, niemals

bloss als Mittel brauchst. Der Mensch ist aber nicht nur Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen, das die eigenen Gebote übertreten und seiner höheren Bestimmung untreu werden kann. Darum tritt ihm das Sittengesetz als befehlende Norm gegenüber, die Achtung erheischt. In diesem Gefühl der Achtung erblickt Kant die einzig zulässige emotionale Triebfeder des sittlichen Wollens. Sie ist ein gemischtes Gefühl, aus Lust an der eigenen höheren Bestimmung und aus Unlust an dem Zwange des Sittengebots zusammengesetzt. So hängen demnach die absolute Norm des kategorischen Imperativs, die sich der autonome Wille selbst gibt, der absolute Zweck eines Vernunftwesens und die Achtung vor einem allgemeingültigen Gesetz auf das Engste miteinander zusammen. Derjenige Wille ist als schlechterdings gut zu beurteilen, dessen Beweggrund, sofern er in einer unbedingten Forderung auszudrücken ist, sich selbst niemals wiederstreiten kann.

4. Dieser Formalismus Kant's hat in der späteren Ethik zumeist Widerspruch erfahren. Eine neue Begründung desselben ist bei Th. Lipps hervorgetreten [1]). Wie alle logische Beurteilung auf einem Kriterium der Wahrheit beruht, so stützt sich alle ethische Beurteilung auf ein Kriterium der Sittlichkeit, das in der Einheit, Konsequenz und Übereinstimmung unseres Wertens und Wollens besteht. Hiernach muss unter gleichen subjektiven und objektiven Bedingungen das Gleiche gewollt werden. Da nun für die Persönlichkeit des Wollenden ein Gesetz der Einheit und Konsequenz immer besteht, wenn sich die objektiven Bedingungen nicht ändern, so kann man daher auch einfach sagen, dass vollkommene Übereinstimmung mit sich selbst neben Reichtum und Lebendigkeit den Wert der sittlichen Persönlichkeit ausmacht. Wir können uns auch nur als gegen uns selbst treu betrachten, wenn wir bei gleichen objektiven Bedingungen das Gleiche wollen oder — was dasselbe ist — wenn wir gesetzmässig wollen. Somit ergibt sich als eine sittliche Norm die Vorschrift: Verhalte Dich jederzeit innerlich so, dass Du hinsichtlich dieses Deines inneren Verhaltens Dir selbst treu bleiben kannst! Insofern nun alle objektiven Be-

[1]) Das Folgende z. T. nach A. Gallinger: Zum Streit über das Grundproblem der Ethik in der neueren philosophischen Literatur. Kantstudien, VI. Bd., S. 353 ff.

dingungen für jeden Menschen dieselben sind, ist das sittliche Verhalten, das sich durch sie einheitlich bestimmt findet, ein allgemeingültiges Verhalten. Darum kann man den Beweggrund des sittlichen Wollens jederzeit zu einem für alle Menschen in gleicher Situation verbindlichen Gesetz erheben und zugleich die Regel aufstellen: Verhalte Dich in allgemeingültiger, d. h. in einer für das sittliche Bewusstsein Aller gültigen Weise! Zu diesem allgemeingültigen Verhalten gehört auch, dass der Gegenstand des Wollens ein Gegenstand relativer Lust, von überwiegendem Werte ist. Lipps steht nicht auf dem rigoristischen Standpunkte Kant's, welcher die Bestimmung des Wollens durch Neigung für »pathologisch« hält und den sittlichen Charakter des Wollens durch ihre Mitwirkung gefährdet sieht. Vollkommene sittliche Gesinnung schliesst vielmehr nach ihm Zwang und Strenge völlig aus; das Gute wird dann freudig gewollt, ist Gegenstand dauernder, den Charakter erfüllender Neigung. Das sittliche Wollen zielt darauf ab, dass das Gute oder die sittliche Persönlichkeit sich beglückt auslebe. Das höchste Glück und die letzte Basis alles Glückes ist der sittliche Wert. Für unsere jetzige Untersuchung aber können wir von der den Begriff des Sittlichen bereits voraussetzenden eudämonistischen Ergänzung absehen[1]).

5. Die Begründung des Formalismus ist bei Kant und Lipps eine verschiedene. Jener legt den Schwerpunkt in die Allgemeingültigkeit und Unbedingtheit und strebt von vornherein, ein generelles, für jedermann verbindliches Sittengesetz abzuleiten. Dieser geht aus von der widerspruchslosen Übereinstimmung des Wollenden mit sich selbst, von der Treue, die der Einzelne gegen sich selbst übt, also von einem individualpsychologischen Gesetz, und gelangt erst durch eine erweiternde Folgerung zu der für Kant im Vordergrunde stehenden Allgemeingültigkeit. Diese Folgerung trägt auch nicht den Charakter einer selbstverständlichen

1) Wie Simmel gezeigt hat, lässt sich auch die sich aus Nietzsche's Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ergebende ethische Forderung: Lebe so, dass du wünschen kannst, genau so noch einmal zu leben! in diesen formalistischen Gedankenkreis einordnen. Ähnlich verhält es sich auch mit C. E. Rasius' (Rechte und Pflichten der Kritik, 1897) und Koppelmann's Forderung der Wahrhaftigkeit.

Ergänzung. Denn da das Wollen nicht nur von objektiven, sondern auch von subjektiven Bedingungen abhängig ist, die nicht bei jedermann dieselben zu sein brauchen, so ist es sehr wohl möglich, dass verschiedene Personen unter den gleichen objektiven Bedingungen Verschiedenes wollen, ohne die Treue gegen sich selbst zu verletzen. Der Mennonit, der den Krieg grundsätzlich verabscheut und sich dem Ruf zum Kampfe für das Vaterland entzieht, handelt dann ebenso sittlich, wie derjenige, der kriegsbereit unter die Fahnen eilt, um dem Prinzip der Landesverteidigung zu entsprechen. Damit ist zugleich gesagt, dass inhaltlich Verschiedenes nach der Norm der Treue gegen sich selbst und nach der Norm der Gültigkeit für jedermann als sittlich angesehen werden kann, d. h. es kann etwas nach jener Regel sittlich sein, was nach dieser unsittlich ist. Die Kant'sche Formel ist die umfassendere, insofern eine Handlungsweise, die nach ihr sittlich ist, auch nach der anderen sittlich sein muss. Denn für jedermann gelten heisst bei Kant: auch für mich jederzeit gelten. Wir werden uns daher im folgenden nur mit diesem Formalismus auseinandersetzen, der ja tatsächlich auch bei Lipps vorliegt.

6. Gegen diesen Formalismus lassen sich mancherlei Einwände vorbringen.

a) Zunächst kann man sagen, dass die Entscheidung über Recht und Unrecht, gut und böse durch die Frage nach der möglichen Allgemeingültigkeit der Maxime in einzelnen Fällen von einer schwierigen Überlegung und Berechnung abhängig gemacht wird. Das sittliche Wollen und Handeln verliert dadurch den Charakter der Unmittelbarkeit. Nach Kant bedarf es dazu freilich keines weitausholenden Scharfsinns. Man braucht sich bloss die Frage vorzulegen, ob man dasjenige, was man Anderen anzutun im Begriff steht, auch selbst erleiden möchte oder ob das eigene Wollen bei dem Versuch einer Verallgemeinerung zu einem Widerspruch mit sich selbst führen würde. Aber ein solcher Vergleich und eine solche Verallgemeinerung sind insofern mit besonderen Schwierigkeiten behaftet, als die Umstände, unter denen etwas gewollt wird, die Vergleichbarkeit und die Generalisierbarkeit wesentlich beeinflussen. Jedenfalls würde manche materiale Bestimmung des zu erreichenden Zweckes wesentlich leichter

ermitteln lassen, obeine Handlung oder Entscheidung berechtigt ist oder nicht.

b) Noch wichtiger ist ein anderer, gleich dem vorigen von Lotze[1]) erhobener Einwand. So lange es ganz gleichgültig ist, was dabei herauskommt, kann jeder Grundsatz, mag er sittlich oder unsittlich, vernünftig oder unvernünftig sein, allgemein durchgeführt werden. Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung können an sich, d. h. von jedem Erfolge abgesehen, Mitleidlosigkeit und Härte ebenso werden, wie Barmherzigkeit und Milde, Unehrlichkeit und Lüge ebenso, wie Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit. Freilich führen die zuerst genannten Verhaltungsweisen zu lauter Unordnung, Unglück, Zwietracht, während die zuzweit genannten erfreuliche Wirkungen haben. Aber dieser Unterschied kann doch nur dann in Betracht kommen, wenn ausser der formalen Allgemeinheit Güter und Werte anerkannt werden, deren Realisierung gefordert wird. Wenn also Kant der Meinung war, dass die allgemeine Geltung einer Maxime zugleich auf einen vernünftigen Zustand, auf ein menschenwürdiges Dasein abziele, so ist die Rücksicht auf einen Zweck des sittlichen Verhaltens tatsächlich von ihm nicht ausgeschieden worden.

7. c) Damit hängt es nun auch zusammen, dass die Allgemeingültigkeit einer Maxime eine viel zu abstrakte Bestimmung ist, als dass die konkreten Anforderungen und Aufgaben des Lebens mit ihrer Hilfe entschieden und erfüllt werden könnten. Eine Pflicht der Selbsterhaltung z. B. ist gewiss nicht selbstverständlich, wenn man bedenkt, dass der Pessimismus das Nichtsein der Welt für wertvoller hält, als das Sein (vgl. § 24). So kann es geradezu von der Welt- und Lebensanschauung eines Menschen abhängen, ob er die Allgemeingültigkeit einer von ihm gefassten Absicht wünscht oder nicht. Was unsere Pflicht ist, lässt sich aus der blossen Forderung einer Treue gegen uns selbst oder einer Gültigkeit für jedermann allein schwerlich ableiten, d. h. es dürfte kaum möglich sein, etwas anzugeben, was von diesem Gesichtspunkte aus den Charakter der Pflicht nicht erhalten könnte, und was ihn bloss auf Grund einer möglichen Allgemeingültigkeit erhalten müsste. Der bekannte Spruch: *mundus vult decipi* (die Menschen wollen betrogen

[1]) Grundzüge der praktischen Philosophie , 2. Aufl. 1884.

werden) deutet darauf hin, dass eine Verallgemeinerung des eigenen Verhaltens auch ganz unsittliche Ergebnisse haben könnte. Den feineren Abstufungen, der Besonderheit persönlichen Wertes kann ein derartiges Kriterium überhaupt nicht gerecht werden. Einer Verleumdung z. B. wird der eine dadurch begegnen, dass er sich wehrt, ein anderer dadurch, dass er sie ignoriert, ein dritter wird sich vielleicht tief getroffen fühlen und in eine verzweifelte Stimmung geraten. Welches Verhalten ist sittlich geboten? Auf diese Frage kann die formale Bestimmung, weil sie von den subjektiven Bedingungen absieht, gar keine Antwort geben. Nur in gewissen groben, in das allgemeine Rechtsbewusstsein übergegangenen Fällen wird es möglich sein, das formale Kriterium der Sittlichkeit mit einiger Sicherheit und zutreffend zur Anwendung zu bringen. Auf dem eigentlichen, engeren Gebiet der Sittlichkeit aber, in den so häufigen Fällen, wo nicht das allgemeine Schema der auszuführenden Handlung, sondern die Gesinnung und Individualität des handelnden Subjekts die entscheidende Rolle spielt, dürfte die Erwägung über eine mögliche Allgemeingültigkeit zu keiner klaren und zuverlässigen Bestimmung führen.

d) Nun kann man ja freilich den Gedanken an allgemeine Gesetzmässigkeit ausdehnen. Verallgemeinerungsfähig und -bedürftig, so liesse sich diese Meinung fassen, ist an einer Handlung und Absicht nicht nur das abstrakte und einförmige Schema, unter das man sie einordnen kann, wie Unterschlagung, Lüge, Wohltat, sondern auch alle die besonderen Umstände, die eine solche Handlung im Einzelfalle begleiten, und alle die individuellen Voraussetzungen, die sie in dem handelnden Subjekt ermöglichen. Es hat auf die sittliche Beurteilung tatsächlich einen grossen Einfluss, ob jemand aus Not oder Neigung stiehlt, ob er es zum ersten Mal oder gewohnheitsmässig tut, ob er das gestohlene Gut in einem günstigen Moment sich einfach angeeignet hat oder durch Einbruch dazu gelangt ist, ob er allein oder im Auftrage oder unter Mitwirkung anderer gestohlen hat, ob er mutig oder feige ist, ob erbliche Belastung besteht u. dgl. mehr. Da nun aber die konkrete Mannigfaltigkeit der Umstände und der individuellen Voraussetzungen sich kaum jemals wiederholen dürfte, so hat die Verallgemeinerung in dieser Ausdehnung eine rein theoretische Bedeutung. Der kategorische

Imperativ müsste dann streng genommen nur lauten: Handle so, dass Du wollen kannst in ähnlichen Fällen Ähnliches zu tun! oder: Handle so, dass Du wollen kannst, jedermann solle in ähnlicher Lage sich ähnlich verhalten! Dadurch wird aber offenbar in die Formel eine unberechenbare Unsicherheit eingeführt, die die Anwendbarkeit des Kriteriums in Frage stellt. Ausserdem schliesst diese Verallgemeinerung eine so genaue Kenntnis aller in Betracht kommenden Faktoren und des von ihnen abhängigen ethischen Wertes ein, dass sie zu einer praktisch kaum zu verwirklichenden idealen Forderung wird.

8. e) Die Scheu vor einer möglichen und unerwünschten Verallgemeinerung, die »Achtung vor dem Gesetz«, dürfte jedoch auch nicht ein so wirksames Motiv abgeben, gewisse Handlungen zu unterlassen, wie Kant annimmt. Die grosse Mehrzahl der Menschen ist erfahrungsgemäss für prinzipielle Erwägungen dieser Art wenig zugänglich, während es verhältnismässig leicht gelingt, ihr z. B. an unliebsamen Folgen einer in Aussicht genommenen Handlung deren Unzulässigkeit zu demonstrieren. Schwerlich wird es auf einen Armen, der aus Not stiehlt, einen erheblichen Eindruck machen, wenn man ihm erklärt, er müsse den Diebstahl meiden, weil er nicht wünschen könne, dass alle stehlen. Dagegen wird es ihm eher einleuchten, dass er kein Recht habe, andere, die an seiner Not unschuldig sind, zu berauben. Nun kann man ja gewiss sagen, dass es sich beim Formalismus um eine ethische Theorie und nicht um Erziehung und Antrieb zum sittlichen Wollen handle. Aber eine Theorie, die nur gewisse Personen und deren Standpunkt berücksichtigt, wird eben auch als eine ungenügende ethische Theorie beurteilt werden müssen.

f) Auch bei einem Konflikt der Pflichten lässt der kategorische Imperativ im Stich. So ist z. B. nach Kant die Selbsterhaltung eine Pflicht, aber ebenso gut besteht auch eine Pflicht, anderen zu helfen. Ist letztere nur unter Gefährdung des eigenen Lebens erfüllbar, wie z. B. bei der Rettung ertrinkender oder in einem brennenden Hause befindlicher Personen, so bleibt ungewiss, welcher Pflicht man folgen soll. Nicht minder können Ehrlichkeit und Selbsterhaltung in Konkurrenz miteinander geraten, wie bei dem Mörder, der ein Geständnis seiner Schuld abzulegen aufgefordert wird. Das Kriterium möglicher Allgemeingültigkeit lässt es hier,

wie in zahlreichen anderen Fällen, unentschieden, welche von den beiden an der gleichen Aufgabe beteiligten Pflichten erfüllt bezw. vorgezogen werden soll.

9. Überblicken wir alle hier entwickelten Einwände gegen den Formalismus, so ergibt sich alsbald, dass sie — von dem ersten abgesehen, der auch bei gewissen materialen Bestimmungen eine Rolle spielen kann (vgl. § 32, 11) — eine gegen das formalistische Grundprinzip gerichtete Bedeutung haben. Dieses besteht aber darin, die Ethik zu einer Formalwissenschaft zu machen, als eine Logik des Wollens, die sich *a priori* deduzieren lässt, als ein Seitenstück zu der Logik des Denkens zu behandeln. Das allgemeingültige und gesetzmässige Wollen ist die Parallele zu dem allgemeingültigen und gesetzmässigen Denken. Das Kriterium der Übereinstimmung mit sich selbst, der Einheit und Konsequenz ist das Pendant zu dem Kriterium der Wahrheit, der Widerspruchslosigkeit aller Begriffe und Denkakte. Aber so wichtig und wertvoll es sein mag, die Ethik in diesem Sinne auszubauen — was freilich mit der Aufstellung von ein paar allgemeinen Formeln noch nicht geleistet wird — es darf doch nicht übersehen werden, dass die Wirklichkeit mit dem Kriterium der Einheit und Konsequenz ebenso wenig auf dem Gebiet des Wollens und Handelns, wie auf dem des wissenschaftlichen Erkennens zureichend und eindeutig erfasst und bestimmt werden kann. Ausser der Wahrheit, die das Verhältniss unserer Gedanken zueinander regelt, ist für die Realwissenschaften immer noch die Richtigkeit, d. h. ein Verhältnis der Gedanken zu dem in ihnen dargestellten Gegenstande als leitendes Kriterium massgebend; aus blosser Logik des Denkens lassen sich die realen Gesetze des Seins und Geschehens nicht ableiten. Und so sind auch aus blosser Logik des Wollens die realen Aufgaben des Lebens nicht zu deduzieren. Nun könnte man dagegen geltend machen, dass eine derartige Kasuistik, die alle Einzelfälle des Wollens und Handelns umfassen würde, gar nicht beabsichtigt sei. Einen Willensakt sittlich beurteilen heisse nur: ihn unter dem Gesichtspunkt seiner möglichen Allgemeingültigkeit betrachten. Was er sonst noch sei, ob er diesen oder jenen Zweck erstrebe, auf diesen oder jenen Gegenstand sich richte, müsse für die Frage nach seiner sittlichen Qualität gleichgültig sein. Das wäre jedoch ungefähr so, als wenn jemand

erklärte, den Wert eines Gedankens habe man wissenschaftlich nur nach seiner inneren Widerspruchslosigkeit zu beurteilen; in welcher Beziehung er dagegen zu Objekten stehe, die in ihm ausgedrückt werden, sei ganz belanglos. In der Tat hat man in dem ontologischen Gottesbeweise (vgl. § 26, 3—5), in der dialektischen Methode (vgl. § 3, 6) und in vielen einzelnen Fällen sich von der Vorstellung irreleiten lassen, als wäre mit der Wahrheit des Denkens auch seine Richtigkeit entschieden. Aber die Geschichte der Wissenschaft spricht laut und deutlich gegen voreilige Folgerungen dieser Art; es kann etwas wahr und doch unrichtig, d. h. den Tatsachen nicht entsprechend sein. Und so kann auch ein Wollen sich selbst getreu, als allgemeingültig denkbar und doch zweck- oder wertwidrig sein.

10. Wir sind daher, sofern wir das Wesen des Sittlichen nicht bloss für ein gedachtes, sondern auch für das wirkliche Wollen und Handeln des Menschen bestimmen wollen, genötigt, ausser einem formalen Kriterium der Allgemeingültigkeit noch ein materiales Kriterium der Zweck- oder Wertgemässheit anzunehmen. Das sittliche Wollen lässt sich demnach in allgemeinster Form als ein folgerichtiges, mit sich selbst nicht in Widerspruch geratendes, und als ein wertgemässes, der Realisierung von Werten adäquates, dafür geeignetes Wollen charakterisieren. Man wird gegen dieses zweite Kriterium vielleicht einwenden, dass es ein wert- oder zweckwidriges Wollen überhaupt nicht gebe, dass vielmehr jedes Wollen zweckmässig sei. Darauf ist zu erwidern, dass nicht die allgemeine vitale Zweckmässigkeit, die jeder Lebensfunktion nach früheren Ausführungen (vgl. § 23, 5 ff.) zukommt, hier gemeint ist, sondern das Verhältnis zu gebilligten, anerkannten, für verbindlich gehaltenen Werten. Ist das Wollen nicht auf sie gerichtet oder wenigstens nicht ausschliesslich bezw. vorwiegend durch sie bestimmt, so darf es in diesem ethischen Sinne ein zweckwidriges oder ein Wollen von geringerer Wertgemässheit genannt werden. Ausserdem könnte man gegen dieses Kriterium auch noch geltend machen, dass es ebenfalls über eine formale und abstrakte Bestimmung nicht hinauskomme. Denn so lange nicht die Werte, denen das Wollen zu entsprechen habe, genauer bezeichnet werden, sei das Kriterium der Wertgemässheit in-

haltlich ebenso leer und nichtssagend, wie das der Folgerichtigkeit. Auf diesen Einwand kann erst nach Erledigung der besonderen Fragen nach den Motiven, Objekten und Zwecken des sittlichen Wollens abschliessend geantwortet werden. Vielleicht ergibt sich in der Tat, das eine speziellere Fassung für die Wesensbestimmung des Sittlichen unmöglich ist. Aber die materiale Natur unseres zweiten Kriteriums würde davon unberührt bleiben. Denn es behauptet ja, wenn auch ganz allgemein, dass der Wille als sittliche Funktion durch das Gewollte, also durch seinen Inhalt, durch Werte oder Zwecke, die realisiert werden sollen, bestimmt ist, und unterscheidet sich durch diese Beziehung auf die Materie des Wollens von dem auf die blosse Form des Gesetzes gerichteten formalen Kriterium.

11. Suchen wir zusammenzufassen, was sich als Wesen des Sittlichen nach den bisherigen Erwägungen angeben lässt! Schon früher (vgl. § 9. 10) haben wir als den Gegenstand aller sittlichen Beurteilung den Willen bezeichnet. Nicht die Handlung, der tatsächliche Erfolg, sondern Absicht und Gesinnung werden als moralich oder unmoralisch gewertet. Daraus geht hervor, dass nur das vom Willen Abhängige, in ihm und durch ihn Gesetzte und in seinem Bereich Liegende zum Sittlichen gehört. Äussere Güter, wie Gesundheit, Wohlstand, soziales Ansehen der Eltern u. dgl., deren Existenz nicht einfach von einem Willen herbeigeführt oder erhalten werden kann, zählen darum auch nicht schlechthin zu den sittlichen Werten. Zu diesen kann nur dasjenige gerechnet werden, dessen Erreichung durch ein Wollen jederzeit als möglich anzusehen ist. Ferner ist dieses durch die ganze Persönlichkeit des Wollenden bestimmt. Nicht eine zufällige Reaktion, ein blinder Reflex, eine automatische Bewegung, sondern eine durch den Charakter, die Individualität des psychophysischen Subjekts bedingte Tätigkeit liegt in der Willenshandlung vor. Ich bereue nicht, was ich im Schlafe getan, sondern nur, was ich als ganzer Mensch mit vollem Bewusstsein begangen habe (vgl. § 25, 6 ff.). Damit hängt es zusammen, wenn das als sittlich zu beurteilende Wollen ein wohlmotiviertes, nicht von plötzlichen Einfällen, von momentanen Impulsen und äusseren Eindrücken beherrschtes sein muss. Die oben (§ 29, 6) verlangte Unmittelbarkeit des sitt-

lichen Handelns geht dadurch nicht verloren. Denn sie ist eine erworbene, aus habitueller Richtung hervorgegangene Eigenschaft. Sie hat sich durch Erfahrung und Wiederholung entwickelt und befestigt, ist also eine wohlmotivierte, von der ganzen sittlichen Persönlichkeit, ihrer tugendhaften Gesinnung getragene, auch wenn die einzelnen Beweggründe selbst nicht ausdrücklich bewusst werden, in besonderer Reflexion sich geltend machen. Ferner gehört zu den Merkmalen des sittlichen Wollens, dass es ein folgerichtiges, mit sich selbst übereinstimmendes und insofern zugleich gesetzmässiges Wollen ist. Treue gegen sich selbst hat als ein Gesichtspunkt für die ethische Beurteilung zweifellose Geltung. Sie besagt im Grunde nichts anderes als die Einheit der wollenden Persönlichkeit, wird also ein sekundäres Kriterium, sobald man sich vergegenwärtigt, dass das Wollen Betätigung der ganzen, ungeteilten Person ist. Diese Person aber ist nun endlich ein System nach der Regel der Zwecke, d. h. alles sittliche Wollen ist ein Werte setzendes und realisierendes Wollen. Bei der Relativität der Wertbestimmung entsteht hier eine Ordnung und Skala von Gütern und Zwecken. Niedere werden höheren, nähere ferneren als Mittel untergeordnet. Dadurch erwächst die Frage nach dem höchsten Gut (*summum bonum*), nach dem letzten Zweck, nach dem obersten Wert des sittlichen Wollens. Dieses selbst erscheint als ein wertgemässes oder wertwidriges, je nachdem es solchen Werten angepasst, auf sie eingestellt ist oder nicht.

Das ist alles, was sich vom Standpunkte einer formalen und materialen Bestimmung zunächst über das Wesen des Sittlichen sagen lässt. Ob sich weitere Merkmale allgemeingültiger Art hinzufügen lassen, muss die folgende Untersuchung lehren.

Literatur:

A. Messer: Kant's Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung, 1904.

G. Störring: Ethische Grundfragen, I. Teil: Darstellung und kritische Würdigung der moralphilosophischen Systeme der Gegenwart. Eigenes Moralprinzip: II. Teil: Berechtigung der Forderung sittlichen Lebens, 1906.

W. Koppelmann: Die Ethik Kants. Entwurf zu einem Neubau, 1907.

H. Cohen: Kant's Begründung der Ethik, 2. Aufl. 1910.

§ 30. Reflexionsmoral und Gefühlsmoral.

1. Die Frage nach der Beschaffenheit der Motive einer sittlichen Handlung kann eine doppelte, eine psychologische und eine ethische Bedeutung haben. Richtet sie sich auf die Ermittlung der psychischen Vorgänge, die überhaupt als Motive, d. h. als Triebfedern oder Beweggründe für irgend ein Wollen gelten können, so haben wir es mit einem rein psychologischen Problem zu tun, dessen Entscheidung jedoch, da es sich um jedes Wollen, also auch ein sittliches oder unsittliches, handelt, für die Ethik von Wichtigkeit sein muss. Wird dagegen nach den Motiven gefragt, die ethisch berechtigt oder unberechtigt sind, so liegt ein moralphilosophisches Problem vor. Als Beweggründe des sittlichen Wollens bezeichnet die Gefühlsmoral bestimmte emotionale Vorgänge, wie z. B. das Mitleid oder die Liebe, während die Reflexionsmoral bestimmte intellektuelle Prozesse, wie die Vorstellung des kategorischen Imperativs oder die Überlegung des Nutzens, den eine beabsichtigte Handlung haben kann, als ethische Triebfedern anerkennt. Man nennt darum auch jene Richtung die emotionale Ethik und stellt ihr den ethischen Intellektualismus gegenüber. Die Gefühlsmoral ist zumeist von der psychologischen Theorie beherrscht, dass überhaupt nur Gefühle (dies Wort im weiteren Sinne genommen, nicht bloss auf einfache Zustände der Lust und Unlust eingeschränkt) den Willen bewegen, eine Wahl, einen Entschluss herbeiführen können. Der ethische Intellektualismus dagegen bestreitet nicht, dass auch Gefühle diesen Einfluss auf den Willen haben können, fordert aber von dem sittlichen Willen, dass er sich nur durch Reflexionen, durch vernünftige Einsicht und Überlegung bestimmen solle.

2. Im ganzen Altertum herrscht der Standpunkt eines ethischen Intellektualismus. Will man in seinem Beruf tüchtig sein, so muss man nach Sokrates von der Sache etwas verstehen, und somit ist Wissen Voraussetzung aller Tugend. Denselben allgemeinen Standpunkt finden wir bei Platon und Aristoteles. Nur aus dem höchsten Seelenvermögen, aus der Vernunft kann eine sittliche Bestimmung, eine Herrschaft über die niederen Triebe hervorgehen. Darum ist die oberste aller Tugenden die Weisheit oder die Be-

sonnenheit oder die Einsicht, kurz, eine gewisse Beschaffenheit des Intellekts. Der gleichen Auffassung begegnen wir bei den Stoikern und bei den Epikureern. Die Leidenschaften erscheinen jenen als Ursachen aller Übel, und die negative Vorbedingung für das Sittliche oder Gute ist deshalb eine leidenschaftslose Verfassung, die Apathie. Selbst in der scholastischen Ethik wirkt dieser Gesichtspunkt trotz der entgegengesetzten Auffassung des Christentums noch nach. Die vernünftige Einsicht bestimmt nach Thomas v. Aquino den Willen, den besten unter den möglichen Zwecken zu wählen. Auch in der neueren Philosophie hat die Reflexionsmoral zahlreiche Vertreter gefunden. So besteht nach Hobbes das natürliche Sittengesetz in dem Gebot der richtigen Überlegung der für das Leben nützlichen oder schädlichen Folgen einer Handlung und beruht demnach das Unsittliche auf einem intellektuellen Irrtum, auf falschem Schliessen. Ebenso ist für Cudworth die richtige Einsicht die Quelle alles Sittlichen, und auch bei Clarke († 1729) äussert sich dieser Standpunkt, indem er fordert, dass die sittlichen Willenshandlungen konstant und regelmässig durch die Vernunft bestimmt werden.

3. Als Reflexionsmoralisten treten uns ferner die materialistischen Ethiker entgegen, die diese Auffassung der Motive des Sittlichen deshalb bevorzugen, weil der Empirismus sie nahe legt. Denn sicherlich kann unser Wissen, unser Urteilen und Reflektieren von der Erfahrung abhängig gemacht werden, während die Beschaffenheit der Gefühle durch die Anlage und Organisation unseres Wesens offenkundig bedingt ist. In der metaphysischen Ethik des 17. und 18. Jahrh. herrscht gleichfalls die Reflexionsmoral vor. Descartes zeigt freilich noch nicht eine einseitige Tendenz zu diesem Standpunkt. Aber in seiner Auffassung der Sittlichkeit als der Absicht, das, was man als richtig erkannt habe, zu tun, und in seiner Meinung, dass durch die Affekte das klare Erkennen und damit zugleich das gute Wollen getrübt und verschlechtert werde, ist ein Intellektualismus unschwer zu finden. Nach Leibniz müssen Erfahrung und Vernunft unsere natürlichen Begierden regeln und mässigen, damit dauernde Lust oder Glückseligkeit erreichbar werde. Dazu gehören die klaren Vorstellungen, während das unsittliche Handeln auf verworrene zurückgeführt wird. Da nun die Gefühle

der Lust und Unlust gleichfalls zu den verworrenen Vorstellungen gerechnet werden, so können sie nicht als ausreichende Bestimmungsgründe des Guten angesehen werden. Durch Wolff verbreitete sich diese ethische Auffassung über die deutsche Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Auch Kant muss zu den Reflexionsmoralisten gerechnet werden. Denn das einzige Motiv des Sittlichen ist ja nach ihm ein Gesetz der praktischen Vernunft, eine Regel *a priori*; Gefühle sind pathologische Bestimmungsgründe unseres Wollens (vgl. § 29, 2). J. G. Fichte ist in seiner ersten Periode darin der treueste Nachfolger Kant's. Nur wer um der Pflicht willen handelt, hat die höchste Stufe des sittlichen Charakters erreicht. Auch Hegel ist Reflexionsmoralist, da das Denken nach ihm darüber zu bestimmen hat, welcher Zweck von dem wählenden Willen gesetzt werden soll.

4. Die erste deutliche Ausprägung einer Gefühlsmoral finden wir im Christentum, insofern hier die Liebe als das Grundmotiv sittlichen Handelns bezeichnet wird. Die philosophische Ethik hat sich erst verhältnismässig spät dieses Gesichtspunktes bemächtigt. Bei Spinoza ist er mit vollem Bewusstsein zur Anwendung gelangt. Affekte und Triebe bestimmen nach ihm ausschliesslich das menschliche Wollen. Sofern sie auf einzelne Ziele gerichtet sind, auf den besonderen Nutzen oder Schaden für das handelnde Subjekt, begründen sie die menschliche Knechtschaft, unterwerfen sie den Willen denjenigen Motiven, die eine vergängliche Bedeutung haben, hindern und beeinträchtigen sie die Erfüllung bleibender Aufgaben, die Erreichung ewiger Ziele. Aber durch blosse Erkenntnis können Affekte niemals überwunden werden, nur ein stärkerer und entgegengesetzt gerichteter Affekt ist dazu imstande, den Menschen frei zu machen. Dieser Affekt ist der *Amor intellectualis Dei*, die Liebe zur adäquaten, vollkommenen, philosophischen Erkenntnis, die alles *sub specie aeternitatis* auffasst und begreift. So ist zwar auch für Spinoza der Weise, der Wissende und Erkennende der wahrhaft Gute, aber ein emotionaler Zustand treibt ihn zu dieser höchsten Form des Lebens. Sodann hat Shaftesbury eine Gefühlsmoral vertreten. Affekte sind die Antriebe zu unseren Handlungen, und die Harmonie selbstischer und sozialer Affekte begründet ein sittliches Verhalten (vgl. § 9, 9). Nach Hutcheson ist

die reine uninteressierte Liebe, die selbstlose Neigung, der einzige Quell des sittlichen Handelns; die Vernunft dagegen hat nur eine sekundäre Bedeutung, insofern sie bei der Bestimmung der Objekte dieses Handelns als Hilfsmittel mitwirkt. Ähnlich ist für Smith die Sympathie das alleinige Motiv des Sittlichen. In der nachkantischen Philosophie ist zunächst Schopenhauer entschiedener Bekenner einer emotionalen Ethik. Das Mitleid ist für ihn die einzige sittliche Triebfeder schlechthin (vgl. § 9, 8). Ebenso ist L. Feuerbach Gefühlsmoralist, indem er den Glückseligkeitstrieb als die Grundkraft unseres Handelns, auch des sittlichen, auffasst. Endlich ist Comte der Meinung, dass die Liebe das treibende Motiv aller sozialen Leistungen sei.

5. Neben diesen einseitigen Richtungen hat es auch verschiedene Ethiker gegeben, die einen vermittelnden Standpunkt eingenommen haben, d. h. intellektuelle und emotionale Faktoren nebeneinander als mögliche Motive anerkennen. In der englischen Ethik hat Cumberland († 1719) die Gefühle des Wohlwollens und des Vertrauens neben der vernünftigen Einsicht als Bestimmungsgründe des Wollens gewürdigt und Locke die Selbstliebe als ein einflussreiches Motiv neben der verständigen Reflexion aufgeführt. Ebenso hat Hume beide Faktoren auf das Handeln Einfluss gewinnen lassen, Sympathie und Selbstliebe einerseits, Verstand und Überlegung andererseits. Auch Herbart kann man in diesem Zusammenhange erwähnen, denn seine praktischen Ideen, die den Massstab aller sittlichen Beurteilung enthalten, weisen zum Teil auf ein emotionales, zum Teil auf ein intellektuelles Motiv hin. In der Idee des Wohlwollens kann man jenes, in der der Vollkommenheit vielleicht dieses finden. Ebenso sind die modernen Hauptvertreter des Utilitarismus (vgl. § 32, 9). Bentham und J. St. Mill, für eine solche vermittelnde Ansicht über die Natur der Motive sittlichen Wollens eingetreten. Von Gefühlen der Lust und Unlust wird all unser Begehren und Wünschen, Tun und Lassen geleitet und getrieben. Aber um höheren Werten niedere unterordnen, um ein umfassendes Glück dem Wohlergehen einzelner vorziehen zu können, bedarf es einer Reflexion, intellektueller Operationen, die derartige Beziehungen allein ermitteln und feststellen können. Auch in der Gegenwart ist diese Ansicht als die vorherrschende zu betrachten.

6. Eine Entscheidung zwischen den geschilderten Richtungen kann nur dann getroffen werden, wenn wir zunächst untersuchen, wie die Psychologie die Beweggründe des Wollens bestimmt. Lehrt sie, dass nur Gefühle als Triebfedern anzusehen sind, so ist der Reflexionsmoral ebenso wie einer vermittelnden Richtung von vornherein der Boden entzogen. Dabei ergibt sich nun, dass die Psychologie der Gefühlsmoral keinen Vorschub leistet. Denn neben Handlungen, die wir auf intellektuelle Motive ausschliesslich zurückzuführen haben, finden wir auch solche, bei denen gefühlsbetonte Vorstellungen oder Urteile den Antrieb bilden, und Wahlakte, für deren Richtung die Annehmlichkeit oder Unerfreulichkeit der zu erreichenden Ziele massgebend ist. In der Behauptung, dass stets Gefühle bei unseren Entschliessungen mitwirken oder gar allein den Ausschlag geben, kann man wohl nur eine einseitige Ansicht erblicken, die nicht eine objektive und vollständige Beschreibung der Tatsachen, sondern eine durch diese nicht gebotene Vereinfachung oder Konstruktion des wirklichen Geschehens bildet.

Eine unbefangene psychologische Betrachtung zeigt, 1. dass die Willenshandlungen mehrfach unabhängig von Gefühlen erfolgen. Zunächst in den zahlreichen Fällen, wo eine Lust oder Unlust nicht unmittelbar erlebt, sondern nur vorgestellt bezw. gedacht wird. Man weiss dann, dass bei der Verwirklichung gewisser Ereignisse ein angenehmes Gefühl eintreten oder ein unangenehmes ausbleiben wird. Man kennt also theoretisch den Zusammenhang zwischen den Gefühlen und ihren Bedingungen. Wer wollte leugnen, dass auf Grund eines derartigen Wissens eine Wahl stattfinden, ein Entschluss gefasst werden kann? Gewiss ist es möglich, dass sich mit einem dadurch gesetzten Affekte der Erwartung oder der Furcht zugleich Vorgefühle einstellen, die diese Vorstellungen oder Gedanken begleiten. Aber weder ist dies notwendig, noch, soweit unsere Erfahrung reicht, regelmässig der Fall. Ferner gehören hierher die gewohnheitsmässigen Handlungen, deren sicherer und geregelter Ablauf sich zwar dem Begriff einer Wahlhandlung, nicht aber dem einer Willenshandlung überhaupt entzieht (vgl. § 29, 11). Auch sie bedürfen eines Beweggrundes, den bestimmte Erfolgsvorstellungen zu bilden pflegen. Endlich erscheinen uns die Pflichthandlungen als solche, deren Motive nicht in

Gefühlen gesucht werden dürfen. Überall, wo Grundsätze, theoretische Überlegungen u. dgl. die Entscheidung bedingen, hat die Gleichsetzung des Wollens mit einem Wollen aus Lust und Liebe gar keinen Sinn.

7. Kaum minder häufig ereignet es sich, 2. dass gefühlsbetonte Vorstellungen oder Erwägungen bei einer Wahl den Ausschlag geben. Wenn wir aus Wohlwollen oder Mitleid, aus Furcht oder Hoffnung, aus Begeisterung oder Verzweiflung Handlungen begehen, so ist neben mehr oder weniger intensiven Gefühlen zugleich ein intellektuelles Moment wirksam. Nicht schlechthin üben hier die Gefühle einen Einfluss auf unser Handeln, sondern nur in Verbindung mit bestimmten Vorstellungen oder Überlegungen. Denn das Gefühl an sich ist vielfach zu unbestimmt, als dass es unserem Wollen und Wählen eine konkrete Richtung zu geben vermöchte. Nicht selten erfahren wir aber hierbei auch Zustände, in denen eine Vorstellung dadurch für eine Handlung bestimmend wird, dass sich ein besonders lebhaftes Lustgefühl an sie knüpft, das andere, schwächer betonte oder gar indifferente Zweckgedanken nicht zur Herrschaft gelangen lässt. Das Resultat dieser psychologischen Erörterung ist also die Ablehnung einer exklusiven psychologischen Ansicht über die Natur der Motive. Machen wir die Handlung von einer Wahl abhängig, so führen wir sie auf das Vorziehen einer Möglichkeit vor anderen zurück. Dieses Vorziehen aber braucht nicht durch Gefühle bestimmt zu werden, sondern kann auch ohne und gegen sie erfolgen. Übrigens haben die historischen Formen der Gefühlsmoral in der Regel keinen schroffen Standpunkt in dieser Hinsicht eingenommen. Denn wer in der Liebe oder in der Sympathie oder im Wohlwollen das sittliche Motiv erblickt, hat ja Fälle im Auge, die wir bei unserer psychologischen Betrachtung an zweiter Stelle aufgeführt haben, wo also gefühlsbetonte Vorstellungen die Handlung bestimmen.

8. Wie steht es nun aber mit der ethischen Frage? Welcher von den möglichen Fällen einer Motivierung von Handlungen verdient eine sittliche Billigung? Nach dem Intellektualismus offenbar nur der erste und nach der Gefühlsmoral nur der zweite. Nach jenem wäre jede Beimischung von Gefühlen, sofern sie auf unsere Wahl eine Einwirkung gewinnen, eine Beeinträchtigung der

sittlichen Qualität unseres Wollens. Nach der emotionalen Ethik dagegen muss die kalte Reflexion des Verstandes, die strenge Formel der Pflicht durch die Wärme und Milde des Gefühls ermässigt oder gar ersetzt werden. Wer liesse sich z. B., um den klassischen Zeugen des ethischen Rigorismus, Kant *ad absurdum* zu führen, mit Abscheu eine Wohltat erweisen? Ein sittliches Gebot, das nicht gern mit vollem Bewusstsein seines Wertes erfüllt wird, könnte nur ein Pharisäertum begründen und Handlungen hervorbringen, die ihren Lohn dahin haben. Erinnern wir uns an die Ergebnisse des § 29! Wir haben dort das sittliche Wollen als ein solches gekennzeichnet, das auf erreichbare Werte gerichtet, wohlbegründet und aus der ganzen Persönlichkeit des Wollenden hervorgegangen ist. Hiernach sind offenbar Reflexionen, intellektuelle Faktoren, ebenso wie Gefühle, emotionale Faktoren an dem sittlichen Wollen beteiligt zu denken. Alle Wertbestimmung beruht im letzten Grunde auf subjektiven Zuständen (vgl. § 24, 1), auf einem in erster Linie nach Massgabe von Gemütsreaktionen erfolgenden Vorziehen oder Verwerfen. Andererseits kann eine wirkliche Wertskala, eine Bestimmung von höchsten und letzten Gütern gar nicht ohne Hilfe des Intellekts gewonnen werden. Das Tier, das sich von seinen Trieben und Bedürfnissen fast ausschliesslich beeinflussen lässt und kein Lebensideal kennt, würde der Gefühlsmoral in ihrer exklusiven Form näher kommen, als der eine objektive Wertabstufung vornehmende, in wohlbegründeter Lebenseinrichtung sich bewegende Mensch. So wenig gleichgültige Naturgesetzlichkeit dem Gesichtspunkt eines sittlichen Verhaltens entspricht, so wenig kann ein impulsives, auf zufällige Ausbrüche des Gefühls erfolgendes Wollen und Handeln unserem sittlichen Urteil genügen. Damit ist nicht gesagt, dass in jedem einzelnen Akte unseres Wollens beide Faktoren gleichmässig hervortreten müssten. Das Gefühl stumpft sich durch Wiederholung ab; Reflexionen verlieren allmählich den Charakter ausgeführter intellektueller Operationen und lassen sich in blossen Andeutungen ihres Inhalts erleben. Diese das Bewusstsein entlastenden Prozesse entwerten das sittliche Handeln nicht, sofern nach wie vor ein wirkliches Wollen und nicht etwa blosse Reflexe, an denen die Persönlichkeit keinen Anteil hat, in den betreffenden Handlungen vorliegen. Auf die Frage nach der

Art der als zulässig zu betrachtenden intellektuellen und emotionalen Beweggründe sittlichen Handelns können wir erst später (§ 32, 13) eingehen.

Literatur:

M. Wundt: Der Intellektualismus in der griechischen Ethik, 1907.

§ 31. Individualismus und Universalismus.

1. Durch die im Titel genannten Richtungen wird die Frage zu beantworten gesucht, auf wen sich ein Handeln zu richten habe, wenn es ein sittliches Handeln sein soll. Da dieses im letzten Grunde immer nur in Personen sein Ziel erreicht, so kann diese Frage genauer dahin formuliert werden: geht das sittliche Handeln auf einzelne Personen oder auf eine Gemeinschaft von solchen? Nach dem Individualismus sind es immer nur einzelne Individuen, bestimmte Personen, die als Objekte ethischen Wollens zu gelten haben, nach dem Universalismus dagegen ist nur eine Gemeinschaft, die Familie oder ein Stand oder eine Berufsklasse oder die Nation usf., als ein solches Objekt anzuerkennen. Der Individualismus zerfällt in den Egoismus[1]) und den Altruismus, je nachdem das handelnde Subjekt sich selbst als Zielpunkt seines Wollens betrachtet oder in anderen Personen die Objekte der sittlichen Betätigung sucht. Beim Universalismus können wir so viele Arten unterscheiden, als Gemeinschaftsformen existieren. So kann man von einem sozialen, einem politischen, einem nationalen und einem humanen Universalismus reden. In der Regel jedoch pflegt die Gesamtheit schlechthin oder die Menschheit als höchstes oder letztes Ziel des sittlichen Handelns bestimmt zu werden, und die anderen Gemeinschaftsformen werden dann nur als

[1]) Das Wort Egoismus ist hier in einem weiteren Sinne gebraucht, d. h. ohne die damit in der Regel verbundene Bedeutung einer gleichzeitigen Vernachlässigung des Nebenmenschen. K. Thieme (Die sittliche Triebkraft des Glaubens, 1895) hat zur Bezeichnung der nicht zu tadelnden, berechtigten oder gebotenen Richtung des Handelns auf das eigene Ich den Ausdruck Ipsismus eingeführt und dem Namen Egoismus die eingebürgerte engere Bedeutung zugewiesen. Unser Begriff des Egoismus bildet daher die nächsthöhere Gattung für diese von Thieme zweckmässig unterschiedenen Richtungen. Dürr sagt dafür Egozentrismus (vgl. S. 334, Anm. 2).

vorbereitende Stadien oder als nächste Ziele oder als notwendige Mittel zur Erfüllung der höchsten Aufgabe gewürdigt. Zwischen diesen Gegensätzen gibt es noch verschiedene Übergangsformen. So lassen sich die Standpunkte des Egoismus und des Altruismus vereinigen, so kann man ferner, wie wir schon angedeutet haben, die verschiedenen Formen des Universalismus zu einer einheitlichen Gesamtanschauung verknüpfen. Aber selbst die Gegensätze des Individualismus und Universalismus können in einer ethischen Theorie gleichzeitig anerkannt werden, wenn man sowohl ein Handeln, dass ich auf einzelne Personen richtet, als auch ein solches, das irgend eine Gemeinschaft zum Ziele hat, berechtigt oder gefordert findet.

2. Beide Richtungen treten uns schon im Altertum entgegen. Sokrates, die Stoiker und die Epikureer sind Individualisten gewesen. Platon neigt zum Universalismus in dessen politischer Form; Aristoteles dagegen nimmt einen vermittelnden Standpunkt ein. Einen reinen Altruismus haben die Ethiker des Altertums überhaupt nicht ausgebildet. Ihr Individualismus umfasst in der Regel beide Möglichkeiten. Doch finden wir einen exklusiven Egoismus bei den Kyrenaikern, die auch Hedoniker genannt werden (vgl. § 32, 3), und später bei den Epikureern. Den Stifter des Christentums könnte man insofern einen humanen Universalisten nennen, als er der ganzen Menschheit das Heil zu bringen sich berufen fühlte. Aber in seinen ethischen Vorschriften begegnet uns durchweg eine individualistische Anschauung, die jedoch keinen Unterschied der Person anerkennt und dadurch die Vorbedingung für einen humanen Universalismus schafft. Ipsismus und Altruismus erhalten nebeneinander ihre Geltung, und nur gelegentlich überwiegt der altruistische Gesichtspunkt. In der theologischen Ethik pflegt es sich nicht anders zu verhalten. Die Pflichten des Handelnden gegen sich selbst werden denen gegen andere nebengeordnet. Wenn hier ausserdem die Gemeinschaft des Staates oder der Kirche noch als besondere Objekte des sittlichen Willens gewürdigt werden, so ist das nicht sowohl eine Wiedergabe der in der urchristlichen Moral herrschenden Vorstellungen als vielmehr eine zweckmässige Ergänzung und Erweiterung derselben.

3. In der Ethik der neueren Philosophie findet sich eine bunte Abwechslung individualistischer und universalistischer Tendenzen. Da

sind Spinoza und Hobbes Egoisten, denen die Erhaltung, Förderung, Beglückung des handelnden Subjekts das natürliche Ziel alles Strebens ist. Nur als ein notwendiges Mittel zur Erreichung dieses Zweckes wird von Hobbes ein wohlwollendes Verhalten gegen andere gefordert. Descartes und Leibniz dagegen sind Individualisten, die Egoismus und Altruismus zu verbinden suchen. F. Bacon scheint reiner Universalist zu sein, und zwar im sozialen und humanen Sinne. Einer Verbindung von Individualismus und Universalismus begegnen wir bei Cumberland und Locke und einem entschiedenen Altruismus bei Hutcheson, Hume und Smith. Individualisten ohne speziellere Färbung sind Shaftesbury, ebenso Kant und Fichte, der jedoch in der späteren Periode seines Denkens zum humanen Universalismus neigt, sowie Herbart. Schopenhauer, Comte und Lotze sind Vertreter des Altruismus, Hegel und Wundt humane Universalisten, Schleiermacher, Krause, Spencer, v. Hartmann endlich suchen den Individualismus und den Universalismus miteinander zu verknüpfen.

4. In dieser Mannigfaltigkeit der ethischen Standpunkte spiegelt sich die tatsächliche Verschiedenheit der sittlichen Urteile und zugleich der Einfluss kulturgeschichtlicher Faktoren wieder. Der kosmopolitischen Gesinnung des 18. Jahrhunderts lag eine Ausprägung des nationalen oder politischen Universalismus, wie sie heute von hoch und niedrig proklamiert wird, völlig fern. In Zeiten, wo sich der Einzelne mit seinen Bedürfnissen im Gegensatz fühlt zu den Ordnungen und Bestrebungen der Gesamtheit, der er nach Geburt und Recht angehört, entwickelt sich naturgemäss ein Individualismus oder ein revolutionär gesinnter Universalismus. Rein theoretisch dürfte jedoch die Entscheidung über diese Richtungen nicht allzu schwierig sein. Es liegt in der Natur der Sache, dass einzelne Personen bei ihrer Verschiedenheit, Veränderlichkeit und Vergänglichkeit immer nur wechselnde, keine beständigen Objekte des sittlichen Wollens sein können. Zum allgemeinen Wesen des Sittlichen kann nur gehören, was allen besonderen Formen desselben gemeinsam ist, und so ist ein ethischer Individualismus allgemeingültig nur denkbar, sofern die einzelnen Personen nicht in ihrer Verschiedenheit, sondern in ihrer Gleichartigkeit zu Objekten des Wollens werden,

d. h. sofern sie Glieder oder Exemplare derselben Gattung sind. Andererseits aber kann eine Gemeinschaft niemals unmittelbarer Gegenstand des Wollens sein, weil sie nur *idealiter* besteht. Das tatsächliche, konkrete Wollen und Handeln ist auf ein tatsächliches, konkretes Objekt angewiesen. Zunächst und unmittelbar können darum nur einzelne Individuen den Angriffspunkt für die sittliche Wirksamkeit abgeben. Versuchen wir diesen beiden Erwägungen Rechnung zu tragen, so gelangen wir zu einer Vereinigung individualistischer und universalistischer Tendenzen. Die letzteren kommen zu ihrem Recht, wenn die Einzelpersonen Gegenstände sittlichen Wollens sind, sofern sie als Bestandteile einer sie umfassenden Gemeinschaft zu gelten haben, die ersteren, wenn nächsten und unmittelbaren Gegenstand sittlichen Wollens einzelne Personen bilden. Man kann dies Verhältnis auch so ausdrücken, dass man sagt: die Gemeinschaft ist letztes, aber nur ideales, das Individuum nächstes und reales Objekt des sittlichen Wollens. Jeder Widerspruch zwischen beiden Tendenzen ist ausgeschlossen, sobald sie sich in der angegebenen Weise einander unterordnen, das Individuum *sub specie* der Gemeinschaft, zu der es gehört, ein Gegenstand wird, an dem sich das sittliche Verhalten betätigt.

5. Von diesen Betrachtungen aus lässt sich auch die Frage nach der ethischen Bedeutung der einzelnen Formen des Individualismus und des Universalismus unschwer beantworten. Sind andere Personen ebenso wie der Handelnde selbst nur als Glieder einer sie umfassenden Gemeinschaft Objekte des Wollens, so kann ein eigentlicher Gegensatz zwischen ihnen nicht bestehen. Dann verliert der Egoismus, der auf Kosten altruistischer oder universalistischer Tendenzen die Rücksicht auf das eigene Ich des Handelnden in den Vordergrund stellt, seine Bedeutung. Dann kann man aber auch dem Altruismus nicht mehr die besonders von Spencer bekämpfte Irrationalität seiner Forderung zum Vorwurf machen, welche dahin geht, das Abzielen der Handlungen auf die eigene Person überhaupt auszuschliessen. Haben wir den Individualismus dem Universalismus untergeordnet, so werden wir natürlich auch die einzelnen Formen des letzteren in einer nach näheren bezw. entfernteren, nach konkreteren bezw. abstrakteren Objekten geordneten Reihe unterzubringen haben. Die umfassendere Gemein-

schaft ist hier das idealere und zugleich mittelbarere Ziel. Familie, Stand, Beruf, Staat, Nation, Menschheit bilden die Stufen und Glieder in diesem Reich universeller Objekte. Im letzten Grunde aber ist hiernach ein Handeln auf Individuen *sub specie* der Menschheit die sittliche Aufgabe. Auch dem Staate und der Nation dient man im ethischen Sinne nur dann, wenn man sie dem höheren und allgemeineren Gesichtspunkt unterstellt, dass sie menschliche Gemeinschaften sind. Das Ideal der Humanität ist somit in der Tat das höchste und letzte unter den Zielen des sittlichen Wollens. Auflehnung gegen den Staat kann dann allerdings eine ethische Bedeutung haben, sofern er den umfassenderen Interessen der Menschheit zuwider eigennützige oder kulturfeindliche Tendenzen verfolgt.

6. So erweist sich der humane Universalismus als der höchste und letzte Standpunkt in bezug auf die Gegenstände des sittlichen Wollens, als ein Standpunkt, der stets nur individualistisch ausgeübt und betätigt wird und werden kann, und auf den weniger umfassende Formen vorbereiten und hinführen. Damit ist die Mannigfaltigkeit individueller und sozialer Gestaltungen und die Besonderheit eines auf derartige Objekte gerichteten Handelns nicht ausgeschlossen. Sie hat nur ihre Regelung und Einschränkung erfahren. Aber erst die Beantwortung der Frage, wie an den Objekten sittlich gehandelt werden soll, kann die Untersuchung über den Individualismus und Universalismus zum Abschluss bringen. So lange wir nicht wissen, worin die Werte bestehen, die in der Menschheit und an ihren einzelnen Gliedern zu realisieren sind, lässt sich über eine leere Relativität der Bestimmung nicht hinauskommen. Als einzige Grundlage für die Aufhebung des Gegensatzes zwischen individualistischen und universalistischen Tendenzen hat uns die Widerspruchslosigkeit ihrer Ansprüche gedient. Aber diese genügt doch nur dann zur Entscheidung, wenn eine einheitliche, gleichartige Voraussetzung über die Aufgaben und Zwecke des Wollens zugrunde gelegt wird. Geschieht das nicht, so stürzt auch der von uns aufgerichtete Stufenbau zusammen. Sind die wohlverstandenen Interessen der Gesamtheit von denen der einzelnen verschieden, so kann sich der Gegensatz sofort wieder einstellen. Ausserdem kann das höchste Ideal in dieser Stufenreihe, das der Humanität, mit ver-

schiedenem Inhalt erfüllt werden. Sind geistige oder materielle Güter, sind Glück oder Vollkommenheit, Nutzen oder Fortschritt das *summum bonum* der Menschheit? Somit strebt die Untersuchung auch hier einer Bestimmung letzter und höchster Zwecke des sittlichen Wollens zu (vgl. § 32, 13).

Literatur:

D. Gusti: Egoismus und Altruismus (mit besonderer Würdigung des Standpunktes von Comte und Spencer), Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos. u. Soziologie, 28. Bd., 1904.

§ 32. Subjektivismus und Objektivismus.

1. Innerhalb der Wertlehre wird zwischen Eigen- und Fremdwerten unterschieden. Jene sind Werte, die um ihrer selbst willen begehrt und geschätzt werden, die keine blossen Mittel zu einem ausser ihnen liegenden Zweck, sondern Selbstzwecke sind. Fremdwerte dagegen, die man auch konsekutive Werte genannt hat, empfangen ihren Wert nur durch die Beziehung zu einem Ziel, das sie erreichen helfen, zu Gütern, die sie vermitteln. Für den Geizhals ist das Geld, das er eifrig zusammenscharrt und gierig durch seine Finger laufen lässt, ein Eigenwert, für Käufer von Waren, für den normalen Menschen ein Wirkungswert, dessen Grad nach den Gütern bemessen wird, die ihm verdankt werden. Gesundheit kann für den Hypochonder, der ängstlich darauf bedacht ist, sie zu erhalten, ein intensiver oder Eigenwert sein, für den Jüngling in der Blüte seiner Kraft aber ist sie ein konsekutiver Wert, ein blosses Mittel zur Erreichung anderer Zwecke. Dem Kunstliebhaber ist das Gemälde, in das er sich geniessend versenkt, ein Eigenwert; der Händler, der es zu hohem Preise loszuschlagen sucht, würdigt es als einen Wirkungswert. So kann dasselbe Objekt für das eine Individuum Mittel und für das andere Zweck und für die nämliche Person bald Eigen-, bald Fremdwert sein. Darin äussert sich die Relativität der Wertbestimmung, die auf allen Gebieten, wo Werte gesetzt und verglichen werden, hervortritt und zu einer Rangordnung führt, welche ein System der Zwecke bezw der Werte ergibt. In solch einem System muss, sofern es für ein bestimmtes Wertgebiet besteht, ein höchster Zweck, ein ab-

soluter Wert existieren, um deswillen alle anderen, niederen und relativen Werte gesucht und begehrt, geschätzt und gewürdigt werden. Ein derartiger Wert kann dann, in ein anderes Gebiet und System eingeführt, abermals zu einem bloss relativen herabsinken. Sind Natur- und Kunstgenuss in dem ästhetischen Wertgebiete intensiver Natur, so werden sie, in den Dienst ethischer Aufgaben gestellt, alsbald zu konsekutiven Werten. So erhebt sich die Frage nach einem schlechthin höchsten Gut, das überhaupt nicht als Wirkungswert denkbar ist, und Ethiker aller Zeiten sind darin einig gewesen, dass dieser absolute Wert im vollsten Sinne des Wortes nur auf dem ethischen Wertgebiet angetroffen werden kann. Die Einheit der ganzen Persönlichkeit eines Menschen, ja die Einheit der ganzen, in einem Gesamtwillen zusammengefassten Menschheit, steht unter einem solchen höchsten Ziel, einem obersten Masstab, einem absoluten Wert. In ihm geht alle Relativität unter, in ihm hat sie ihre Stütze und von ihm empfängt sie ihre Ordnung. Er ist der Eigenwert, der niemals Fremdwert sein kann, und mit Rücksicht auf den alle anderen nur Fremdwerte sein können. Müssen wir uns nun mit der blossen Idee eines solchen absoluten Wertes begnügen oder können wir sein Wesen genauer bestimmen?

2. Man kann diesen höchsten Zweck alles sittlichen Verhaltens immanent und transzendent zu bestimmen versuchen, je nachdem die Menschheit bezw. der einzelne Mensch ihn in sich selbst trägt und realisiert oder ein blosses Mittel zu seiner Verwirklichung ist. Die christliche Idee eines Reiches Gottes ist ein transzendenter, Glück oder Nutzen der grössten Zahl von Menschen ein immanenter Zweck. Eine wissenschaftlich begründete Angabe des absoluten Zweckes im transzendenten Sinne ist, wie wir schon wiederholt hervorgehoben haben (vgl. § 18, 5; 23, 11; 24, 9), ausgeschlossen. Es bleibt somit für die Ethik nur eine immanente Bestimmung des höchsten Gutes übrig. Diese kann in einem subjektiven oder objektiven Zustand der Menschen gefunden werden. Da unter allen subjektiven Zuständen das Gefühl der Lust letzter und ursprünglichster Wertmassstab zu sein scheint, so erblickt der Subjektivismus das höchste Gut in der Lust. Nun werden aber nicht alle Gefühle als gleichwertig angesehen. Man pflegt zum

mindesten nach ihrer Stärke und Dauer eine Wertunterscheidung an ihnen vorzunehmen; ausserdem hat die Psychologie den Gegensatz sinnlicher, niederer und intellektueller, höherer Gefühle eingeführt, indem sie die Abhängigkeit von sinnlichen Reizen der Erzeugung durch Vorstellungs- und Gedankentätigkeit gegenüberstellte. In der Ethik haben sich mit Rücksicht darauf namentlich zwei verschiedene Richtungen des Subjektivismus ausgebildet, der Hedonismus und der Eudämonismus. Während jener die sinnliche Lust als die lebhafteste bevorzugt, wird von diesem auf die grössere Nachhaltigkeit intellektueller Gefühlszustände hingewiesen und die dauernde Befriedigung, die Glückseligkeit als Zweck des sittlichen Strebens betrachtet. Für beide Richtungen besteht eine einfache Beziehung zu dem prädikativen Gegensatz innerhalb der sittlichen Urteile, zum Guten und Bösen. Ein Handeln, das Lust zu erwecken geeignet ist, wird gut, ein Handeln, das dagegen auf Unlust gerichtet ist, schlecht genannt.

3. Der Hedonismus ist in der Geschichte der Ethik nur ganz vereinzelt aufgetreten. Die Kyrenaische Schule hat diesen Standpunkt im Altertum eingenommen, und daneben haben einige Ethiker des Materialismus ähnliche Anschauungen entwickelt. Diese Einschränkung seiner historischen Bedeutung ist begreiflich genug. Denn zu den Bedingungen, denen ein höchster sittlicher Wert genügen muss (vgl. § 29, 11), gehört, dass er als ein umfassendstes, alle anderen einschliessendes Gut betrachtet, und dass er nur von dem Willen des Menschen abhängig, also jederzeit erreichbar gedacht werden kann. Diese Bedingungen werden offenbar von dem Prinzip des Hedonismus nicht erfüllt. Es gibt zahlreiche Betätigungen, die nicht mit sinnlicher Lust verbunden sind und nicht zu ihr führen, wie wissenschaftliche, ästhetische, technische, soziale Leistungen, und die doch als wertvoll gelten. Und sinnliche Lust ist keineswegs jederzeit erreichbar, sondern von Umständen abhängig, über die der Wollende nicht frei verfügen kann. Auch trägt sie bekanntlich den Keim des Todes in sich, d. h. ihre Folgen verwandeln sie vielfach in ihr Gegenteil oder heben sie wenigstens auf. Daher erscheint sie als letzter und selbständiger Zweck unseres Wollens undenkbar, und eine Theorie, die darauf hinausläuft, ihr diese Bedeutung zuzusprechen, ist völlig ungenügend. Weit mehr

wird der Eudämonismus, der noch heute als eine subjektivistische Auffassung ethischer Zwecke vertreten wird, den Tatsachen gerecht. Nach ihm ist die Freude, die durch eifrige Pflichterfüllung oder durch ein gutes Gewissen, durch erfolgreiche geistige Arbeit oder durch künstlerische Leistungen, durch anregende Geselligkeit oder durch Vertrauen und Freundschaft erregt wird, ungleich wertvoller und daher ein würdigeres Ziel, als der kurze und eingeschränkte sinnliche Genuss. So wird dem System der Zwecke ein System der Lustgefühle gegenübergestellt, in dem die innere, auf Harmonie des Menschen mit sich selbst gegründete Befriedigung aller äusseren, von zufälligen Verhältnissen und Umständen mehr oder weniger abhängigen, in dem die dauernde Lust der vorübergehenden, die seelische der körperlichen, die den ganzen Menschen ergreifende der nur auf eine seiner Seiten oder Richtungen sich erstreckenden, die für eine grössere Zahl von Menschen geltende der für eine geringere Zahl allein bestehenden, die stärkere der schwächeren vorgezogen wird. Die Frage nach dem höchsten Gut fällt dann mit der Frage nach der höchsten Lust zusammen.

4. In der antiken Ethik hat schon Demokrit sich auf den eudämonistischen Standpunkt gestellt. Die Seele als der edelste Teil des Menschen ist nach ihm der Sitz der Eudämonie, der εὐθυμία, einer durch keine Leidenschaft erschütterten zufriedenen Stimmung. Danach wird dieser Standpunkt von Sokrates eingenommen. In dem wahren Vorteil und Nutzen der Menschen, über den nur vernünftige Einsicht entscheiden kann, besteht die Eudämonie bei diesem Begründer einer wissenschaftlichen Ethik. Aristoteles ist sogar der Meinung gewesen, dass überhaupt kein Streit darüber herrschen könne, ob die Glückseligkeit letztes Ziel unseres Handelns sei. Sie ist nach ihm an eine, die richtige Mitte haltende Richtung der Seele auf vollkommene Tüchtigkeit gebunden. Eine transzendente Glückseligkeit, der schon Platon das Wort geredet, verheisst die Sittenlehre des Christentums, indem sie zugleich den Verzicht auf irdische Genüsse mit grosser Bestimmtheit fordert. Es bleibt jedoch fraglich, ob hier ein reiner Eudämonismus vorliegt, da man den Hinweis auf die Herrlichkeit des jenseitigen Lebens auch als die Angabe eines durch sittlich-religiöses Verhalten auf Erden bedingten Folgezustandes auffassen kann, ohne darin

einen die Handlung determinierenden Zweck erblicken zu müssen. In der Ethik der neueren Philosophie hat Shaftesbury einen Eudämonismus vertreten, indem er als den Zweck des sittlichen Strebens die innere Befriedigung bestimmt. Ferner ist der Utilitarismus, über den wir weiter unten zu handeln haben, vielfach in eudämonistischem Gewande erschienen, insofern er das grösstmögliche Glück aller oder der grössten Zahl von Individuen zum Ziel des moralischen Willens erhob. Auch Lotze darf man als einen Eudämonisten bezeichnen, weil er den letzten und eigentlichen Wertmassstab überhaupt nur im Gefühl findet. Ein Handeln, das gar keine Beziehung zur Lust oder Unlust hätte, würde deshalb nach seiner Meinung auch nicht gebilligt oder verworfen werden können, ja überhaupt kein Handeln sein. Endlich begegnet der Eudämonismus uns noch in Verbindung mit anderen ethischen Anschauungen, wie z. B. mit dem Perfektionismus (s. u.), und so durchzieht er die ganze ethische Literatur bis auf die Gegenwart.

5. Sofern der Eudämonismus behauptet, den absoluten Zweck angegeben zu haben, um deswillen sich ein sittliches Streben und Handeln verlohnte, muss auch ihm die Berechtigung bestritten werden. Denn in der Tat kennen wir auch Zwecke, welche ganz unabhängig von den sie begleitenden Gefühlen als selbständige Werte gelten. Wer eine Gemeinschaft, den Staat oder gar die Menschheit zum idealen Gegenstande seines Wollens macht, ist meist nicht in der Lage, die Gefühle ihrer Glieder besonders zu berücksichtigen. Man kann wohl Menschen beglücken, aber nicht die Menschheit oder den Staat unter diesem Gesichtspunkt fördern wollen, sofern er nicht objektivistisch umgedeutet wird. Darum lässt sich der Eudämonismus unmittelbar nur mit dem Individualismus, nicht aber mit universalistischen Ideen verbinden. Da nun der ethische Wert der letzteren ausser Frage steht (vgl. § 31, 4—6), so muss der Eudämonismus als eine nur für gewisse Fälle geltende und darum unvollständige Theorie beurteilt werden. Aber selbst einzelnen Individuen gegenüber ist die Herstellung eines Glücksgefühls keineswegs das einzige oder auch nur regelmässige Ziel unserer sittlichen Absicht. Wer bei der Erziehung die Tüchtigkeit seines Zöglings ins Auge fasst, wer ferner verkommene, arbeitsscheue Individuen sittlich zu heben sucht, oder wer einem Verbrecher durch

Veranlassung zu einem offenen Geständnis sein Gewissen erleichtert, handelt gewiss nicht zu dem Zweck, angenehme Gefühle in den bezeichneten Personen oder in sich selbst hervorzurufen. Man mag es daher für wünschenswert erachten, dass die Erreichung sittlicher Zwecke immer zugleich eine dauernde Befriedigung nach sich ziehe. Aber diese würde sich nur dann als höchstes Gut erstreben lassen, wenn sie die notwendige Folge sittlicher Bemühungen bildete, wenn also eine selbstverständliche Abhängigkeitsbeziehung zwischen allen ethischen Tendenzen und der Glückseligkeit bestände. Sie ist jedoch erfahrungsgemäss nur zu oft mit der Erfüllung sittlicher Aufgaben nicht verbunden und findet sich im stillen Kreis selbstgenügsamer Naturen leichter und häufiger verwirklicht, als in der auf grosse Ziele gerichteten, Opfer und Kämpfe einschliessenden Tätigkeit bedeutender Menschen. Diese Ausführungen gelten nicht nur gegen einen altruistischen, sondern auch gegen einen egoistischen Eudämonismus. Endlich hat sich der Eudämonismus, wie der Subjektivismus überhaupt, mit der Schwierigkeit abzufinden, welche darin liegt, dass eine Lust vor anderen als die höchste, als der sittliche Zweck gelten soll. In einer Beziehung zu Gefühlen stehen ja auch die ästhetischen Werte, und nicht jede »dauernde Befriedigung« wird man als das Ziel einer sittlichen Absicht betrachten dürfen. Die Psychologie hat bisher noch keine endgültige Entscheidung in der Streitfrage getroffen, ob es verschiedene Arten, also nicht bloss Grade, der Lust und Unlust gibt. Nehmen wir an, dass qualitative Unterschiede unter den Gefühlen, abgesehen von dem Gegensatz der Lust und Unlust, nicht vorkommen — eine Ansicht, die sich zum mindesten vertreten lässt —, so würde nicht in ihnen, sondern in den sie erregenden Vorgängen das spezifische Merkmal des Sittlichen gesucht werden müssen. Daraus ginge hervor, dass man niemals Lust schlechthin, also auch nicht eine zeitliche oder Intensitätsgrösse derselben als sittlichen Zweck exakterweise bezeichnen dürfte, sondern sie stets durch die besondere Beschaffenheit ihrer Ursachen näher determinieren müsste. Merkwürdigerweise hat man spezifisch sittliche Gefühle bisher, soviel wir wissen, nicht für die Zwecke in Anspruch genommen, sondern nur für die Tatsachen der sittlichen Beurteilung und Motivierung (Gefühl der Billigung oder Missbilligung, der Achtung vor dem

Sittengesetz) vorausgesetzt. Und doch hängt die Möglichkeit eines reinen ethischen Subjektivismus geradezu an dieser Annahme.

6. Unter allen Formen des Eudämonismus verdient diejenige, welche unter der Glückseligkeit eine innere Befriedigung des Wollenden und Handelnden versteht, die meiste Beachtung. Diese Lust trägt die Bürgschaft eines dauernden Besitzes in sich. Sie kann jederzeit erreichbar, nur von dem Willen abhängig gedacht werden. Auch dem Leidenden, Verfolgten, Geächteten, Ausgestossenen ist sie nicht versagt, weil sie überhaupt nicht an äussere Bedingungen und Lebensumstände geknüpft ist, sondern nur aus der Einheit und Übereinstimmung des Wollenden mit sich selbst entspringt. Sie tritt als die natürliche Konsequenz eines folgerichtigen und wertgemässen Wollens, in dem wir das Wesen des Sittlichen erkannt haben (vgl. § 29, 10), auf. Eine harmonische Persönlichkeit ist Trägerin dieser Lust. Aber sie ist auch ein wirklich umfassendes Gut. Denn jede Art von Betätigung kann sich mit ihr verbinden und zu ihr führen. Mit den sog. Glücksgütern, mit Reichtum, Gesundheit, angenehmen Lebensumständen hat sie ebenso wenig etwas zu tun, wie mit den egoistischen Zuständen der Selbstliebe und Eitelkeit. Sie konstituiert das gute Gewissen und beruht auf der wahren sittlichen Freiheit, auf der Unabhängigkeit von der Welt, von Zufall und Geschick. So scheint sie durch alle Merkmale eines höchsten Wertes ausgezeichnet zu sein, und man könnte auf sie die allgemeingültige Norm gründen: Handle so, dass du in allen Lebenslagen innerlich befriedigt sein kannst! Aber auch diese annehmbarste Form des Eudämonismus ist wegen der dem blossen Gefühl anhaftenden Unbestimmtheit nicht geeignet, den letzten Zweck des sittlichen Wollens anzugeben. Innere Befriedigung ist erfahrungsgemäss ein unzuverlässiges Kriterium sittlichen Wertes. Auch derjenige, den wir für unsittlich halten, ist eines solchen Gefühls fähig, weil es nur von der Erfüllung der gestellten Aufgaben, nicht aber von der Beschaffenheit der letzteren abhängt. Sodann lässt sie sich als Zweck des Wollens nur in egoistischer, nicht in altruistischer oder universalistischer Form gesetzt denken. Denn da sie an ein Verhalten des Wollenden selbst gebunden ist, kann sie niemals als ein Zustand bei anderen ernstlich gewollt werden. Ich kann zwar das Glück anderer, das durch eine Wohl-

tat, durch freundschaftlichen Trost und Rat u. dgl. erreichbar ist, bezwecken, nicht aber deren innere Befriedigung, die niemals von mir, sondern nur von dem anderen, dem ich sie wünsche, herstellbar ist. So treibt der Subjektivismus über sich selbst hinaus zu einer objektiven Bestimmung des höchsten Gutes.

7. Der Objektivismus hält die Gefühlszustände für etwas zu Unbestimmtes und Unzuverlässiges, als dass sich darauf das sittliche Handeln einrichten könnte, und stellt daher gewisse objektive Massstäbe und Zwecke auf, die zum mindesten die subjektiven ergänzen sollen. Je nach der Art dieser objektiven Werte erhalten wir verschiedene Formen des Objektivismus. Der Perfektionismus behauptet die Vollkommenheit oder die Vervollkommnung als den Zweck des sittlichen Wollens. Durch Leibniz ist diese Zielbestimmung in der philosophischen Ethik mit einer Weltanschauung verbunden worden. Nach seiner Metaphysik ist die Welt ein Stufenreich von Monaden. Die höchste, vollkommenste unter ihnen ist die göttliche, und sie ist es deshalb, weil sie allein in voller Klarheit und Deutlichkeit das Universum vorstellt. Je mehr verworrene Vorstellungen in einer Monade sich antreffen lassen, um so unvollkommener ist sie. Der Prozess der Vervollkommnung bedeutet daher ein Wachstum an klaren und deutlichen Vorstellungen. Nach Chr. Wolff macht »die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen« die Vollkommenheit aus und ist das, was sie bewirkt, gut. Selbst noch bei Kant wirkt diese Lehre nach, wenn er eine Pflicht des Handelnden gegen sich selbst in der Vervollkommnung findet. Auch später ist dieser Standpunkt wenigstens als relativ berechtigtes Glied eines ethischen Systems anerkannt worden, und in der Gegenwart hat Lipps sich wieder zu einer der Kantischen ähnlichen Auffassung bekannt. Vollkommenheit bedeutet bei ihm die ungehemmte Entfaltung und Ausbildung aller Kräfte (vgl. § 29, 3). »Das Gute ist das menschlich oder persönlich Wertvolle; was irgendwie zur Vollkommenheit der Persönlichkeit hinzugehört oder dazu einen positiven Beitrag liefert.« [1])

[1]) Einer Verbindung von Eudämonismus und Perfektionismus, wie sie bei Lipps vorliegt, redet auch das Wort die umfassende Psychologie des emotionalen Denkens« von H. Maier, 1908.

Wie die verschiedenen Ansichten über die Vollkommenheit zeigen, ist der Perfektionismus eine gar zu unbestimmte Lehre, die über das Formalprinzip nur dann hinausführt, wenn man wie Kant und Lipps eine ungehemmte Entwicklung der Persönlichkeit damit meint. Aber in diesem Falle ist zu zweifeln, ob darin wirklich das höchste Gut liegt. Kant sah in solcher Selbstvervollkommnung eine verdienstliche Pflicht gegen sich selbst, neben der noch andere Pflichten, auf sie nicht zurückführbar, beständen. Sodann ist Vervollkommnung ein Prozess ohne absehbares Ende, ohne angebbares Ziel. Die Vollkommenheit wollen heisst das Unerreichbare wollen. Im Grunde also verzichtet der Perfektionismus auf die Festsetzung eines letzten, absoluten Zweckes und Wertes.

8. Nahe verwandt mit dieser Form des Objektivismus ist eine andere, der Evolutionismus, unter dem wir hier die Bestimmung verstehen, dass als Zweck des sittlichen Strebens die Entwicklung oder der Fortschritt zu gelten habe. Während Hegel diesen Gesichtspunkt durch die logische Form, in die er alle Entwicklung kleidete (vgl. § 3, 6), einigermassen verdunkelte und den selbständigen, in seiner Weise abschliessenden Wert des Sittlichen dadurch beeinträchtigte, dass er in ihm nur eine, und zwar nicht die höchste Stufe des dialektischen Prozesses erblickte, hat Wundt ein Stufenreich der Zwecke aufgebaut, das in einem idealen, in der Wirklichkeit nie erreichbaren Ziele seine Spitze findet. Als individuelle Zwecke erscheinen ihm die Selbstbeglückung und die Selbstvervollkommnung, die jedoch nur als nächste Ziele, als Durchgangsstufen der sittlichen Betätigung zu gelten haben. Von grösserer Bedeutung sind die sozialen Zwecke, die öffentliche Wohlfahrt und der allgemeine Fortschritt. Am höchsten stehen die humanen Zwecke, die sich vornehmlich auf die Hervorbringung geistiger Güter richten und eine rastlos fortschreitende Vervollkommnung der Menschheit als nächste Aufgabe enthalten. Nur die Religion ist nach Wundt imstande, ein konkretes Ziel der sittlichen Arbeit für grössere Perioden der Menschheit auszugestalten. In der Ethik kann nur die Tendenz, die Richtung auf ein in der Unendlichkeit liegendes Ideal bestimmt und somit nur die Entwicklung oder der Fortschritt selbst als letzte Aufgabe hingestellt werden.

Auch diese Form des Objektivismus verzichtet trotz universalisti-

scher Fassung auf die Bestimmung eines absoluten Wertes, der durch das sittliche Wollen und Handeln zu realisieren wäre. Denn Fortschritt und Entwicklung können nur eine relative und provisorische Bedeutung haben, wenn sie nicht auf unbedingte Massstäbe der Beurteilung von allgemeingültiger Beschaffenheit bezogen werden. Sie hängen also von primären Wertbestimmungen ab und enthalten an sich selbst keine eindeutigen Hinweise auf diese. Aber auch aus einem anderen Grunde ist in der Entwicklung als solcher ein höchstes Gut zweifellos nicht zu erblicken. Sie kann immer nur im Hinblick auf Vollkommeneres gefordert werden, das durch sie erreichbar gedacht wird, und ist darum nur als ein Wirkungswert zu betrachten. In dem Moment, wo das Ideal erreicht wäre, würde die Forderung eines Fortschritts ihren Sinn ganz verlieren. So kann der Evolutionismus niemals eine abschliessende Bestimmung des höchsten Gutes gewähren, sondern muss stets mit gewissen Eigenwerten in Verbindung gebracht werden, die angeben, wohin Fortschritt und Entwicklung führen und worauf sie sich letzten Endes richten. Erklärt man nun etwa, dass man den sittlichen Fortschritt meine, so dreht man sich offenbar im Kreise, indem man das zu Definierende in die Definition wieder aufnimmt. Sagt man dagegen, »dass die Entwicklung aller menschlichen Geisteskräfte, ihrer individuellen, sozialen und humanen Betätigungen über jedes erreichte Ziel hinaus ins Unbegrenzte fortgesetzt werden soll«, so erhebt sich die Frage: *cui bono?* Glaubt man endlich durch die Bestimmung individueller, sozialer und humaner Zwecke im einzelnen die Tendenz des Fortschritts bezeichnet zu haben, so bleibt man bei relativen, provisorischen Zwecken und Werten stehen und gibt zu, dass sich ein absoluter Wert überhaupt nicht in immanenter und wissenschaftlicher Form ausdrücken lässt. Perfektionismus und Evolutionismus kommen darum beide, der eine in individualistischer, der andere in universalistischer Form, darauf hinaus, dass sich ein schlechthin höchstes Gut material nicht bestimmen lasse. Sie stehen damit nicht allein unter den möglichen Gestalten eines Objektivismus da. Denn auch wer die Tüchtigkeit oder die Veredlung oder rastlose Tätigkeit als letzte Aufgaben bezeichnet, verzichtet im Grunde auf eine konkrete Schilderung des Wertes, den er empfiehlt. Paulsen hat dafür den Namen des Energismus eingeführt.

9. Eine dritte Form des Objektivismus ist der Naturalismus. Zweck alles sittlichen Handelns ist nach ihm ein naturgemässes Leben. Im Gegensatz also zu der Meinung, dass es sich beim Sittlichen um Gebote, um Pflichten, ja um einen Kampf mit dem natürlichen Menschen handle, wird hier behauptet, dass eine einfache Befolgung der natürlichen Neigungen, Gewohnheiten und Triebe erstrebt werden solle. Die Zwecke der einzelnen können daher sehr verschieden sein, und es gibt für den Naturalismus keine eigentliche Beschränkung nach dieser Richtung. Bedarf man der sinnlichen Genüsse, so soll man sie sich verschaffen, und verlangt man nach Arbeit oder einer höheren Befriedigung, so soll auch dieser Wunsch erfüllt werden. Es ist bemerkenswert, dass die Forderungen einer naturgemässen Lebensführung zu verschiedenen Zeiten tatsächlich einen verschiedenen Sinn gehabt haben. Die Stoiker haben im Anschluss an die Kyniker und deren Ideal der Bedürfnislosigkeit das Naturgemässe mit dem Vernunft- und Pflichtgemässen identifiziert (vgl. § 9, 4). Rousseau dagegen sah in dem natürlichen Dasein ein Ideal im Gegensatz zu der Ziererei und Künstlichkeit der zu seiner Zeit herrschenden Kultur. Und in der Gegenwart hat Nietzsche (»Zur Genealogie der Moral« 1887) das Bild eines Übermenschen konstruiert, der in strotzender Kraftfülle, frei von jeglicher Rücksicht auf die armselige „Heerde", seinen natürlichen, als allgemeines Lebensgesetz geltenden Willen zur Macht entfalten dürfe.

Der Naturalismus begibt sich nur scheinbar einer Forderung, einer Norm, eines Sollens. Denn das naturgemässe Verhalten als höchstes Gut einschätzen und empfehlen heisst nicht: es als vorhanden konstatieren, sondern als ein in der Wirklichkeit unerfülltes Ideal proklamieren und dem Wollenden als zu erstrebendes Ziel aufrichten. Tatsächlich verlangen nun die Kyniker eine sittliche Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit von äusseren Gütern, die Stoiker mit ihrer Forderung *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, wie die näheren Erläuterungen zeigen, die allgemeine Übereinstimmung der Wollenden mit sich selbst und untereinander, Rousseau ein ungetrübtes, das naive Gemüt auszeichnendes Glück und Nietzsche die selbstherrliche Autonomie der Werte schaffenden, vornehmen Naturen. So führt die Analyse des Naturalismus zu be-

kannten Werten teils rein formaler, teils eudämonistischer Art und hört er damit auf, uns als eine besondere objektivistische Richtung mit eigentümlicher Zweckbestimmung zu gelten. Die Sehnsucht nach Ursprünglichkeit und Wahrhaftigkeit, schlichter Kraft und Unabhängigkeit des Verhaltens ist die verständliche Quelle dieser ethischen Richtung, und als eine Kritik entgegengesetzter Lebensformen beansprucht sie daher nicht mit Unrecht eine gewisse Bedeutung.

10. In der englischen Ethik ist eine vierte Form des Objektivismus zur Herrschaft gelangt, der Utilitarismus. Schon F. Bacon bezeichnete das Gemeinwohl als das Ziel des sittlichen Strebens und hat damit die Tonart dieser Richtung angegeben, die seitdem bald mehr individualistisch, bald mehr universalistisch variiert worden ist. So haben Hobbes, Cumberland, Locke diesen Standpunkt vertreten, dann ist er durch Bentham[1]) erneuert und durch John Stuart Mill (*Utilitarianism*, 1863) lebhaft und eingehend verteidigt worden. In Frankreich hat er in Comte einen Anhänger gefunden, und in der neuesten Zeit haben auch deutsche Ethiker, namentlich von Gizycki, sich zu ihm bekannt. Daneben hat es nicht an energischer Reaktion gegen diese Richtung gefehlt; besonders in der deutschen ethischen Literatur besteht noch immer zumeist eine ablehnende Haltung ihr gegenüber, die namentlich v. Hartmann, Wundt, Paulsen näher begründet haben. Ihr eigentümlicher Grundgedanke ist in der Bestimmung zu suchen, dass Nutzen oder Wohlfahrt einzelner oder aller der Zweck des sittlichen Handelns sei. Da nun aber der Begriff des Nützlichen ein Relationsbegriff ist und daher stets die Frage offen lässt, wozu es diene, so ist der Utilitarismus in der Regel in den Eudämonismus umgeschlagen, indem er dasjenige, was eine Wohlfahrt sei, durch eine ursächliche Beziehung zur Lust näher zu bestimmen versucht hat. Danach wird das Nützliche entweder als das Lust Gewährende bezw. Unlust Vermeidende aufgefasst oder mit dem Glück geradezu identifiziert. So geht die Formel: Strebe nach dem grösstmöglichen Wohl der grössten Zahl! über in die eudämonistische Forderung:

[1]) *Deontology or the Science of Morality*, ed. by Bowring, 2 voll. 1834. Schon 1781 gebraucht Bentham das Wort „Utilitarier".

Strebe nach dem grösstmöglichen Glück der grössten Zahl [1]), oder, wie es Sidgwick besser ausdrückte, nach dem grössten Glück aller (empfindenden Wesen), deren Glückseligkeit von dem Handeln berührt wird! Dadurch allein wird auch einer übermässigen Ausdehnung ethischer Begriffe gesteuert, die bei der blossen Aufstellung des Nützlichkeitsprinzips unvermeidlich erscheint. Denn sicherlich gibt es sehr nützliche Dinge, die an sich nicht glücklich machen, wie z. B. eine Anzahl technischer Erfindungen, Erleichterungen des Verkehrs, gewisse Formen der Arbeitsteilung u. dgl. m.[2])

11. Soweit sich der Utilitarismus mit dem Eudämonismus identifiziert, können wir auf die Bemerkungen verweisen, die wir oben gegen eine exklusive Theorie dieses Namens gerichtet haben. Insbesondere sei hier noch betont, dass eine sittliche Verpflichtung, Glück um jeden Preis zu schaffen, nach dem unmittelbaren Zeugnis unseres Gewissens nicht existiert. Zwar mit dem unverschuldeten Leide empfinden wir normalerweise werktätiges Mitleid, aber dem, der die Schmerzen, die ihn treffen, durch eigene Schwäche und Lasterhaftigkeit hat über sich hereinbrechen lassen, würden wir einen schlechten Dienst erweisen, wenn wir seine Reue zum Schweigen brächten, nur um ihn glücklich zu wissen. Es kann also nicht Lust schlechthin, sondern nur eine unter bestimmten Bedingungen mögliche Lust Ziel eines ethischen Handelns sein. Nicht anders verhält es sich mit dem Nutzen oder der Wohlfahrt. Auch ihr müssen unentbehrliche Beschränkungen hinzugefügt werden, wenn sie als moralischer Zweck soll gelten dürfen. Ausserdem erscheint der Utilitarismus nicht weit genug, um alle Fälle sittlichen Handelns unter sich befassen zu können. Man hat darauf hingewiesen, dass ein Soldat, der auf verlorenem Posten ausharre, weder anderen noch der Sache, der er diene, nütze, und dass der eine

[1]) Diese Formel scheint Hutcheson (1725) zuerst ausgesprochen zu haben.

[2]) E. Dürr stellt in seinen der hier vertretenen Auffassung über die ethischen Richtungen nahestehenden »Grundzügen der Ethik« (1909) den Eudämonismus und Utilitarismus als Idealismus und Realismus einander gegenüber, wobei jener die Gesamtheit der Eigenwerte, des Glücks, dieser die Gesamtheit der Wirkungswerte oder der Glücksbedingungen als das höchste Gut betrachtet.

öffentliche Stelle bekleidende Familienvater, der ein ertrinkendes Kind mit eigener Lebensgefahr rette, höchst wahrscheinlich die allgemeine Wohlfahrt mehr gefährde als fördere. Schliesst man auch solche Fälle in den Begriff des Allgemeinwohls mit ein, so wird dieser aller Bestimmtheit bar und bedarf er einer Analyse, wie wir sie bei dem Naturalismus angestellt haben. Dann zeigt sich, dass er, als Nutzen verstanden, bei einem relativen Wert stehen bleibt, als Glück oder umfassende, möglichst dauerhafte und intensive Lust definiert, in den Subjektivismus übergeht, und in weitestem Umfang genommen, mit dem Allgemeinbegriff des Sittlichen selbst zusammenfällt, ohne ihm einen spezielleren Inhalt zu verleihen[1]).

12. Wir kommen somit zu dem Resultat, dass es weder dem Subjektivismus noch dem Objektivismus in den besprochenen Formen gelungen ist, das höchste Gut einwandfrei und allgemeingültig festzustellen. Gewiss ist *a priori* nicht zu bestreiten, dass es anderen, neuen Formen dieser Richtungen vorbehalten sei, zu leisten, was bisher nicht geleistet worden ist. Aber da die Bemühungen der Ethiker um eine Angabe des *summum bonum* trotz zweitausendjähriger Arbeit in diesem Punkte nicht eigentlich weitergeführt haben, so ist es nicht gerade wahrscheinlich, dass künftige Bestrebungen erfolgreicher sein werden. Man könnte freilich daran denken, subjektivistische und objektivistische Tendenzen miteinander zu verbinden und dadurch über die Mängel jeder einzelnen von ihnen hinauszukommen. So wäre z. B. der Eudämonismus mit dem Utilitarismus oder mit dem Evolutionismus zu vereinigen. Aber auch damit liesse sich eine allgemeingültige materiale Bestimmung des höchsten Gutes, die keine blosse Forderung eines Ethikers wäre, nicht erreichen. Denn wenn man auch die oben hervorgehobenen Mängel des Subjektivismus durch eine Ergänzung desselben mit Hilfe objektivistischer Angaben im Prinzip zu beseitigen vermöchte, so wird doch die Kritik des Objektivismus durch subjektivistische

[1]) Übrigens kann auch gegen den Utilitarismus der Einwand geltend gemacht werden, den wir oben (§ 29, 6a)) gegen den Formalismus vorgebracht haben. Ob eine Handlung geeignet ist oder nicht, das grösstmögliche Wohl oder Glück der grösstmöglichen Zahl zu fördern, erfordert mindestens ebenso schwierige Überlegungen, wie die Frage nach der möglichen Allgemeinheit ihrer Maxime.

Zusätze nicht gegenstandslos. Wo man bisher genauer darauf ausgegangen ist, den wirklichen ethischen Werturteilen nachzuspüren, hat sich ebenfalls eine der einheitlichen Reduktion des Ethikers spottende Mannigfaltigkeit ihrer Objekte und Motive ergeben[1]). Die tatsächlichen Unterschiede in den sittlichen Anschauungen der Völker, der Berufe, Stände und Individuen haben uns deshalb schon früher (§ 9, 11) veranlasst, als die nächste Aufgabe der Ethik eine Sammlung und Ordnung, eine einzelwissenschaftliche Bearbeitung der wirklichen sittlichen Wertungen zu bezeichnen. Was die einzelnen Ethiker als höchstes Gut proklamieren, ist ja selbst individuell gefärbt und liefert gar keine Gewähr dafür, dass ihre Aufstellung eine allgemeine Bedeutung hat. Zu dem gleichen Resultat führt eine prinzipielle Betrachtung. Die Menschheit müsste als Ganzes eine Einheit sein, wenn der gleiche immanente Zweck für alle ihre Glieder bestehen und gelten sollte. Der Vergleich der menschlichen Gesellschaft mit einem Organismus, den die moderne Soziologie so gern durchführt, bezeichnet aber nicht sowohl eine vorhandene, als vielmehr eine erstrebte Gleichartigkeit, ist nicht sowohl eine Konstatierung tatsächlicher Übereinstimmung, als vielmehr die Aufrichtung eines Ideals, hinter dem die Wirklichkeit bedauerlich weit zurückbleibt. Die Menschheit ist ferner nur ein kleiner Teil eines umfassenderen Ganzen. Selbst wenn es also einen immanenten absoluten Wert für sie gäbe, wäre dieser im Hinblick auf das Universum, den idealen Endzweck desselben nur von relativer Bedeutung. So lange wir diesen Endzweck nicht kennen, muss daher prinzipiell jede Zielbestimmung auf ethischem Gebiet eine vorläufige, relative, nächste bleiben. Damit ist zugleich gesagt, dass eine immanente Angabe des höchsten Gutes immer nur diesen Charakter tragen kann und wird, und dass nur eine transzendente, der wissenschaftlichen Ethik unzugängliche Zwecksetzung der Idee eines schlechthin letzten, obersten, absoluten Wertes zu entsprechen imstande ist. In dem Perfektionismus und noch mehr in dem Evolutionismus und Energismus liegt auch, wie wir sahen,

[1]) Vgl. J. C. Sharp: *A study of the influence of custom on the moral judgement.* Bulletin of the University of Wisconsin, 1908. A. Schlesinger: Der Begriff des Ideals. Archiv f. d. gesamte Psychologie Bd. 17, 1910.

die Anerkennung dieses Sachverhalts, insofern sie auf eine Angabe des Ziels verzichten, dem die Vervollkommnung, der universelle Fortschritt, die rastlose Betätigung schliesslich zustreben.

13. Auf die Frage, die wir am Schlusse des § 29 aufgeworfen haben, lässt sich daher nur antworten: da ein absoluter Wert nicht angegeben werden kann, ist eine allgemeingültige materiale Bestimmung über die dort bezeichnete abstrakte Formulierung hinaus unmöglich. Ferner ist über die Natur der emotionalen und intellektuellen Motive, die zu einer sittlichen Willenshandlung führen, keine nähere und speziellere Festsetzung zu treffen, die eine allgemeingültige Bedeutung hätte (vgl. § 30, 8). Auch dem humanen Universalismus können wir von diesem Ergebnis aus nur eine provisorische Bedeutung beimessen. Mag die Menschheit das für uns letzte bestimmbare Objekt des sittlichen Wollens sein, so ist sie doch kein Selbstzweck, kein absoluter Eigenwert, sondern ihrerseits verflochten in einen umfassenderen Zusammenhang, dessen unbekannten Aufgaben und Absichten sie dient. Und was an und in ihr letzten Endes realisiert werden soll, ist natürlich dann ebenso wenig in einer für jedermann verbindlichen und gültigen Form auf immanentem Wege festzustellen. So endet die Ethik in einer den einzelwissenschaftlichen Ausbau keineswegs gefährdenden oder beeinträchtigenden Unbestimmtheit. Wie die Nationalökonomie zwar eine Fülle von wirtschaftlichen Gütern kennt und schildert, aber kein schlechthin höchstes findet oder normiert, so wird sich auch die Ethik damit begnügen müssen und dürfen, die tatsächlichen Werte, ihre Grundlagen und Gesetze zu ermitteln und ihr Verhältnis zueinander zu untersuchen. Sie ist nicht berufen, neue Werte zu entdecken, die noch in keinem wertenden Subjekt eine Rolle gespielt haben, oder dem Phantom eines absolut höchsten Gutes nachzujagen, das der wissenschaftlichen Erkenntnis stets bloss eine abstrakte Idee bleiben, nicht ein konkretes Ideal werden kann. Das letztere finden wir in der Religion, die nach Wundt's tiefer und richtiger Auffassung »mit ihren das Sinnliche durch übersinnliche Forderungen . . . ergänzenden Vorstellungen« sich allein unterfangen kann, für die abstrakte Idee ein freilich mit der Zeit selbst wechselndes konkretes Ideal einzusetzen (vgl. § 32, 8).

Literatur:

E. Pfleiderer: Eudämonismus und Egoismus, 1880 (enthält namentlich eine Auseinandersetzung mit Kant).

Chr. Sigwart: Vorfragen der Ethik, 1886, 2. Aufl. 1907.

J. Watson: *Hedonistic Theories, from Aristippus to Spencer,* 1895 (fasst den Begriff des Hedonismus weiter, als wir ihn bestimmt haben, und berücksichtigt aus der Neuzeit nur englische Vertreter dieser Richtung).

H. Gomperz: Kritik des Hedonismus, 1898.

E. v. Hartmann: Ethische Studien, 1898.

Leslie Stephen: *The English Utilitarians,* 3 Bde., 1900 (behandelt Benham und die beiden Mill).

E. Adickes: Ethische Prinzipienfragen, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 116. 117.

E. Becher: Die Grundfrage der Ethik. Versuch einer Begründung des Prinzips der grössten allgemeinen Glückseligkeitsförderung, 1908.

Vgl. zu dem ganzen Abschnitt über die ethischen Richtungen die in § 9, 13 angeführte Literatur.

IV. Kapitel.

Aufgabe und System der Philosophie.

§ 33. Die Aufgabe der Philosophie.

1. Schon in dem ersten und zweiten Kapitel haben wir auf die Notwendigkeit hingewiesen, eine neue Bestimmung der Aufgabe der Philosophie vorzuschlagen. Denn alle Versuche einer allgemeingültigen Definition des Begriffs der Philosophie scheitern, sobald man in ihr dem historischen Tatbestande dieser Wissenschaft genügen will. Der Hauptfehler, den eine Definition haben kann, ist der, dass sie zu eng oder zu weit ist. Beides gilt für die vorliegenden mannigfaltigen Angaben über das Wesen der Philosophie. Wer sie als eine Wissenschaft von der inneren Erfahrung bezeichnet, kann weder der Metaphysik noch der Erkenntnistheorie und Logik, noch der Naturphilosophie und der Philosophie der Geschichte als philosophischen Disziplinen gerecht werden, und da die Psychologie, die ja die eigentliche Wissenschaft von der inneren Erfahrung ist, selbst im Begriff steht, sich als eine Einzelwissenschaft von der Philosophie abzulösen, so ist eine derartige Bestimmung vollends ausserstande, die eigentümlichen Obliegenheiten philosophischer Arbeit zum Ausdruck zu bringen. Ebenso sind die Auffassungen der Philosophie als einer Güterlehre oder als einer Wissenschaft von den Prinzipien im Hinblick auf ihre Entwicklung und ihren Bestand zu enge Definitionen. Wer dagegen den Inbe-

griff wissenschaftlicher Erkenntnis, das System der Wissenschaften, Philosophie nennt, vermag deshalb das Verständnis für ihren Entwicklungsgang und ihre bleibende Bedeutung nicht zu erschliessen, weil er einen zu weiten Begriff von der Philosophie aufstellt. So kann man bei allen den mannigfaltigen Versuchen, die Philosophie einheitlich zu definieren, den gleichen Fehler nachweisen. Eine allgemeinere Erwägung zeigt alsbald, dass und warum überhaupt eine einfache Definition nach dem üblichen logischen Schema sich dem Tatbestande der Philosophie nicht anpassen lässt.

2. Das *genus proximum*, das man bei Definitionen der Philosophie anzugeben pflegt, ist der Begriff der Wissenschaft. Es handelt sich also darum, die philosophische Wissenschaft von anderen der gleichen Gattung angehörenden geistigen Schöpfungen zu unterscheiden. Aber ohne Zwang und Einseitigkeit lässt sich eine *differentia specifica* nicht bestimmen. Denn die Gegenstände, mit denen sich die Philosophie beschäftigt, sind keineswegs durchaus spezifisch verschieden von denen, die in den Einzelwissenschaften zur Behandlung gelangen, und die Form oder die Methode des wissenschaftlichen Betriebes ist ebenso wenig schlechthin von derjenigen verschieden, die wir in den übrigen Wissenschaften in Übung finden. Ausserdem zeigt sich ein beständiges Schwanken in dem Umfang der philosophischen Disziplinen. Die von uns in dem II. Kapitel behandelten Teile der Philosophie entsprechen ungefähr der Auffassung, wie sie in der Gegenwart vertreten wird, ohne jedoch den geschichtlichen Prozess irgendwie zu erschöpfen. Endlich kann man — und dies geschieht häufig — in einer einzelwissenschaftlichen Darstellung selbst zwischen dem, was an ihr philosophisch ist, und dem, was dem besonderen Gegenstand ihrer Untersuchung angehört, unterscheiden. Wie soll da eine scharfe Grenze aufgerichtet werden zwischen der philosophischen Wissenschaft und den übrigen Gliedern dieser Gattung? Es bleibt danach nichts übrig, als auf eine einheitliche Definition überhaupt zu verzichten, und das, was an der Philosophie wesentlich war, ist und voraussichtlich sein wird, in einer anderen Form, nämlich durch eine divisive Bestimmung auszudrücken.

3. Nach der Darstellung, die wir im II. Kapitel von den philosophischen Disziplinen gegeben haben, ist es nicht sonderlich schwer,

die Aufgaben, die zu allen Zeiten mit dem Namen der Philosophie verknüpft gewesen sind, näher zu bezeichnen. Die erste besteht in der Ausbildung einer wissenschaftlich begründeten Weltansicht, die als Abschluss und Zusammenfassung der wissenschaftlichen Erkenntnis zugleich dem praktischen Bedürfnis nach einer Orientierung über die Stellung des Menschen in der Welt genügt. So lange dies Bedürfnis besteht und ein Fortschritt wissenschaftlicher Forschung möglich ist, wird die Philosophie dieser Aufgabe nachzukommen haben, die der Natur der Sache nach nicht innerhalb einer oder aller Einzelwissenschaften ihre Erledigung finden kann. Wir haben es also hier mit einem der Philosophie eigentümlichen Gebiet zu tun, das ihr in alle Zukunft, soweit wir absehen können, eine Sonderstellung im Reiche der Wissenschaften anweist. Der alte Name für diesen Teil der Philosophie ist Metaphysik. Da sie sich zu den Einzelwissenschaften wie deren Fortsetzung verhält, so begreift es sich leicht, dass sie von der Verschiebung der Grenzen, die diese erfahren, mitbetroffen wird und an Inhalt und Umfang Veränderungen mannigfaltiger und nicht unerheblicher Art ausgesetzt ist. Der Wechsel dessen, was den Bestand der Philosophie zu verschiedenen Zeiten ausgemacht hat, wird bereits hieraus verständlich, und das ursprüngliche Zusammenfallen von Wissenschaft und Philosophie ergibt sich gleichfalls als eine einfache Konsequenz dieser Bestimmung. Der wissenschaftliche Charakter der Metaphysik aber geht vor allem aus der Tatsache hervor, dass vieles von dem, was sie früher besass, Ansichten über Natur und Gesetzmässigkeit der Aussenwelt und des Seelenlebens, später als Hypothese, Voraussetzung oder Theorie in einzelne Wissenschaften übergegangen ist. Vgl. § 4.

4. Eine zweite Aufgabe erwächst der Philosophie in der Untersuchung der Voraussetzungen aller Wissenschaft. Wissenschaft ist ein Erzeugnis des erkennenden menchlichen Geistes. Zu ihren Voraussetzungen gehören zunächst die gesetzmässigen Formen, in denen sich Beobachtung und experimentelle Untersuchung, Vergleichung und Gedankenarbeit bewegen, wenn sie dem Erkennen zweckmässige Dienste leisten. Zu den Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften sind aber auch eine Anzahl inhaltlich bestimmter Begriffe und Urteile zu rechnen, die in jeder von ihnen

angewandt werden, ohne durch sie selbst eine zureichende Begründung oder auch nur Darlegung erhalten zu können. Auch hier handelt es sich um eine für die Philosophie charakteristische Aufgabe. Denn es ist nicht abzusehen, wie sich die Einzelwissenschaften selbst jemals derart vereinheitlichen sollten, dass sie alle die unselbständigen Glieder eines grossen Ganzen der Erkenntnis würden. So lange sie aber getrennte Bahnen wandeln und ihre besonderen Gebiete mit einseitiger Energie bebauen, wird die Untersuchung ihrer Voraussetzungen eine eigentümliche Aufgabe bilden, die der Philosophie vorbehalten bleiben muss. Die Wissenschaften werden durch diesen Teil der Philosophie, den wir als Wissenschaftslehre bezeichnen, nach einer anderen Seite hin, als es durch die Metaphysik geschieht, vervollständigt und abgeschlossen. Während diese die Einzelfäden, welche die Wissenschaften gesponnen haben, bis in ihre letzten wahrscheinlichen Endigungen verfolgt, ist die Wissenschaftslehre bemüht, ihre Ausgangspunkte zu ermitteln, zu verknüpfen und festzulegen und den allgemeinen Prozess ihres Werdens zu ergründen. Beide Teile der Philosophie haben somit den gemeinsamen Beruf, Einheit und Ordnung und Zusammenhang in die *disjecta membra* der besonderen Wissenschaften zu bringen, aber sie erfüllen diesen Beruf in durchaus verschiedener Weise und lassen sich daher auch nicht *a priori* aus dem leeren Begriff einer wissenschaftlichen Ergänzung oder eines Abschlusses der wissenschaftlichen Erkenntnis als die notwendigen Mittel zu diesem Zweck ableiten. Die Wissenschaftslehre ist ihrer Natur nach weit geringeren Wandlungen unterworfen, als die Metaphysik, sie bildet einen annähernd konstanten Faktor in der rastlosen Entwicklung der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie. Vgl. § 5 und 6.

5. Als dritte, ihrem Inhalt nach am meisten Schwankungen ausgesetzte Aufgabe der Philosophie bezeichnen wir die Vorbereitung neuer Einzelwissenschaften und einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse. Nur durch diese dritte Aufgabe wird der Wechsel in dem Umfange der philosophischen Disziplinen völlig verständlich. Im Verein mit den hervorgehobenen Änderungen, denen die Metaphysik unterliegen muss, ermöglicht sie es, eine Kontinuität in dem Entwicklungsgange dessen, was die Philosophie in den verschiedenen Zeiten gewollt hat und gewesen ist,

herzustellen. Sicherlich leisten zur Erfüllung dieser Aufgabe Metaphysik und Wissenschaftslehre wesentliche Beiträge, denn durch jene werden wir auf das aufmerksam, was am Wissen noch fehlt und doch als ein mögliches Ergebnis fortschreitender Forschung betrachtet werden kann, und die kritische Befugnis der Wissenschaftslehre wird sich gleichfalls darin wirksam erweisen, dass sie zur besseren Sicherung wissenschaftlicher Vermutungen auffordert oder die allgemeine Richtung angibt, in der sich die einzelwissenschaftliche Arbeit mit Aussicht auf Erfolg zu entwickeln habe. Trotzdem ist die Erfüllung dieser Aufgabe wiederum eine wesentlich andere Tätigkeit als die in der Wissenschaftslehre und in der Metaphysik geübte. Sie ist so sehr der rein einzelwissenschaftlichen Untersuchung verwandt, dass es misslich erscheinen könnte, zwischen beiden überhaupt noch eine Unterscheidung zu treffen. Und in der Tat lässt sich ein inneres, notwendiges Kriterium nicht angeben, das entschiede, wann eine von Philosophen vorbereitete Einzelwissenschaft zu einer selbstständigen Bedeutung gediehen sei. Vielmehr pflegt dies von dem rein äusserlichen Gesichtspunkte des angewachsenen Stoffes oder Umfanges abzuhängen, der es nicht mehr tunlich erscheinen lässt, diese Einzelwissenschaft als einen Teil der Philosophie zu betreiben. Immerhin ist es kein Zufall, dass sich gerade die Philosophie in dieser Richtung so schöpferisch zeigt. Denn wer an kleinen Problemen, an bestimmten Ausschnitten der Erfahrung allein seine Kräfte betätigt, verliert nur zu leicht den umfassenden Überblick über die möglichen Aufgaben im grossen und ganzen. Einen Namen können wir dieser dritten Aufgabe der Philosophie nicht geben. Sie wird vielmehr am passendsten durch die Namen der einzelnen Disziplinen bezeichnet, die der Erfüllung dieser Aufgabe entspringen.

6. Es ist nicht notwendig, dass diese verschiedenen Aufgaben der Philosophie von einander gesondert zur Anwendung gelangen. Es gibt vielmehr eine Anzahl eigentlich philosophischer Disziplinen, bei denen wir alle drei oder wenigstens die ersten beiden tätig finden. Wer eine Naturphilosophie bearbeitet, wird zunächst den Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre für das besondere Gebiet der Naturwissenschaft fruchtbar zu machen suchen. Er wird demnach die Voraussetzungen, welche der Naturwissenschaft im Beson-

deren zugrunde liegen, einer Darstellung und Prüfung unterziehen. Sodann aber wird er sich bemühen, den metaphysischen Ertrag der Naturwissenschaft in der Naturphilosophie zusammenzufassen, und damit eine Weltansicht, sowie sie von dem Standpunkte der Naturwissenschaft aus angebahnt werden kann, vorbereiten. Endlich aber kann der Naturphilosoph auch der dritten Aufgabe nachkommen, indem er auf neue Probleme hinweist oder auf Grund der bisher bekannten Tatsachen neue Theorien entwickelt. Das nämliche gälte von einer philosophischen Ethik, wenn sie bereits neben einer einzelwissenschaftlichen Disziplin dieses Namens sich zu entfalten vermocht hätte. Es bildet dies zugleich eine Rechtfertigung unserer Unterscheidung heterogener philosophischer Aufgaben. Denn nur auf diese Weise begreift es sich, dass wesentlich verschiedene Tendenzen durch die Einheit des Gegenstandes, an dem sie zur Verwirklichung gelangen, zu einer Disziplin sich zusammenschliessen lassen. Ebenso verstehen wir jetzt auch, inwiefern innerhalb einer einzelwissenschaftlichen Darstellung philosophische Fragen oder Gesichtspunkte zur Geltung gebracht werden können. Nicht in friedlicher Isolierung gegenüber den anderen Wissenschaften und nicht in der scheinbar so stolzen, tatsächlich so leeren Allgemeinheit eines Inbegriffs wissenschaftlicher Erkenntnis hat die Philosophie ihren Beruf zu erblicken, sondern nur in der stetigen Wechselwirkung mit den Einzelwissenschaften, indem sie von ihnen nimmt, was sie ihr geben können, und ihnen spendet, was sie vermissen lassen.

§ 34. Das System der Philosophie.

1. Zum System einer Wissenschaft gehört einerseits eine vollständige Klassifikation der von ihr gebrauchten Begriffe, andererseits eine vollständige Deduktion der von ihr vertretenen Behauptungen. Diesem Ideal eines wissenschaftlichen Systems kommt kaum eine Disziplin auch nur annähernd nach. Logik und Mathematik sind die einzigen Wissenschaften, welche einigermassen diesen Anforderungen entsprechen. Die Voraussetzung für ein einheitliches System ist aber die Definition der in diese Form zu bringenden Wissenschaft; denn nur sie leistet Gewähr für einen inneren und notwendigen Zusammenhang der durch die Klassifikation unterschie-

denen Prinzipien oder Begriffe. Es ist hiernach klar, dass die Philosophie als Ganzes, wie wir sie im voraufgehenden Paragraphen geschildert haben, eines solchen Systems nicht fähig ist, weil die Heterogeneität der einzelnen philosophischen Aufgaben eine Ableitung aus der obersten Bestimmung unmöglich macht, und weil zugleich die in der ersten und dritten Aufgabe der Philosophie gesetzte Wandelbarkeit ihres Bestandes eine zufällige zeitliche Bedingung einführt, die mit der logischen Allgemeingültigkeit eines systematischen Aufbaus unvereinbar ist. Muss so auf ein System der Philosophie im Allgemeinen verzichtet werden, so braucht darum doch nicht eine Systematisierung einzelner dazu geeigneter Teile der Philosophie zu fehlen. Wir wollen daher im Folgenden versuchen, die Hauptgesichtspunkte einer systematischen Gliederung für die besonderen Aufgaben der Philosophie zu entwickeln. Zugleich lassen sich dabei einige Bemerkungen über das zweckmässige Verfahren, das bei der Darstellung und Untersuchung dieser verschiedenen Teile einzuschlagen ist, anfügen.

2. Die Metaphysik als wissenschaftlich-praktisch begründete Weltanschauung zerfällt in einen allgemeinen und einen speziellen Teil. Während jener die höchsten oder letzten Konzeptionen einer Weltansicht entwickelt, hat dieser die Vorbedingungen für eine solche Untersuchung dadurch zu schaffen, dass er die Resultate der für die Metaphysik in Betracht kommenden Wissenschaften ihren Bedürfnissen anpasst. Bei der üblichen Teilung in Natur- und Geisteswissenschaften lässt sich die spezielle Metaphysik in die beiden Hauptformen einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik des Geistes nach einer bereits üblichen Ausdrucksweise gliedern. Was die Naturwissenschaften zu einer Weltanschauung beitragen, hat die Metaphysik der Natur in geordneter Darstellung vorzuführen. Sie wird sich dabei vornehmlich auf Astronomie, Physik, Chemie und Geologie einerseits, auf die biologischen Disziplinen andererseits zu stützen haben. Den metaphysischen Ertrag der Geisteswissenschaften hat sodann die Metaphysik des Geistes zusammenzustellen. Hierbei werden ihr die wichtigsten Hilfsmittel von der Psychologie, der Ethik, der Religionsphilosophie und der Philosophie der Geschichte geliefert. Da eine Metaphysik ohne Transzendenz über das Erfahrbare hinaus keinen Abschluss

hätte und diese selbstverständlich in der allgemeinen Metaphysik ungleich freier und kühner geübt werden muss, als in der speziellen, so ist, wie wir glauben, das zweckmässigste Verfahren in diesem Teile der Philosophie eine induktive Methode (vgl. § 4, 7). Die spezielle Metaphysik bildet in diesem Sinne die unumgängliche Voraussetzung der allgemeinen. Darum kann doch in der logischen Gesetzen folgenden Darstellung der Metaphysik die Ontologie, das ist eben die allgemeine Metaphysik, der Kosmologie und der Psychologie, das sind etwa die Metaphysik der Natur und die des Geistes, vorangestellt werden.

3. Die Wissenschaftslehre, welche die Voraussetzungen aller Wissenschaften zu untersuchen hat, gewinnt eine einfache Einteilung durch die Unterscheidung materialer und formaler Voraussetzungen. Was unter beiden zu verstehen ist, bedarf nach den früheren Erörterungen (vgl. § 5 und 6) und der kurzen Gegenüberstellung in § 33, 4 keiner Erläuterung. Die dadurch bedingten Hauptteile der Wissenschaftslehre sind die Erkenntnistheorie und die Logik. Mit dem Inhalt der allgemeinsten oder obersten Begriffe und Urteile aller Wissenschaften beschäftigt sich jene, mit der Gesetzmässigkeit des in allen Wissenschaften geübten Forschen und Denkens hat es diese zu tun. Ausser dieser Haupteinteilung gewinnen wir noch eine besondere Gliederung dadurch, dass wir zwischen einer reinen oder allgemeinen und einer angewandten oder speziellen Erkenntnistheorie und Logik unterscheiden. Jene beschränken sich auf das allen Wissenschaften nach Inhalt und Form Gemeinsame, diese dagegen unterziehen die materialen und formalen Voraussetzungen bestimmter Wissenschaften oder bestimmter Gruppen von ihnen einer Analyse und Prüfung. Darum gibt es eine Erkenntnistheorie und eine Logik der Naturwissenschaft, eine solche der Mathematik, eine solche der Geisteswissenschaften u. dgl. mehr. Das Verfahren, das in der Wissenschaftslehre der Natur der Sache nach am meisten empfohlen werden kann, besteht in einer möglichst vollständigen Zusammenstellung und Zergliederung des durch die Wissenschaften selbst gelieferten Materials. Ihre Methoden und Formen, ihre Kategorien und Grundsätze sollen erkannt, geordnet und einwandfrei entwickelt werden. So trägt auch hier die Untersuchung einen induktiven Charakter. Dagegen kann auch hier die systematische Darstellung der

Ergebnisse solcher Untersuchung deduktiv erfolgen, indem der reine oder allgemeine Teil die logische Voraussetzung des angewandten oder besonderen bildet. Dem Ideal einer vollständigen Klassifikation und Deduktion können sich Erkenntnistheorie und Logik am meisten annähern. Auch in dieser Hinsicht dürfen sie als die philosophischen Grundwissenschaften gelten.

4. Welche Einzelwissenschaften durch die Philosophie vorbereitet werden sollen, oder in welchen sie eine anregende Tätigkeit kundgeben soll, lässt sich begreiflicher Weise nicht *a priori* ausmachen. Eine systematische Zusammenstellung der der dritten Aufgabe der Philosophie angehörenden Teile ist daher gänzlich unausführbar. Wir können uns nur darauf beschränken, den Stand der Sache in der Gegenwart zu bezeichnen, d. h. zu sagen, welche Einzelwissenschaften zurzeit innerhalb der Philosophie für einen selbständigen Betrieb heranreifen. Nach dem, was wir im II. Kapitel bei Gelegenheit der einzelnen philosophischen Disziplinen darüber bemerkt haben, lassen sich die Psychologie, die Ethik, die Ästhetik und die Soziologie dazu rechnen. Aber ein solcher Übergang in den einzelwissenschaftlichen Betrieb ist niemals eine einfache Ablösung des ganzen Gebiets von der Philosophie, sondern immer nur eine Differenzierung in einen philosophischen und einen einzelwissenschaftlichen Teil gewesen, und so wird voraussichtlich auch bei allen diesen Disziplinen eine entsprechende Scheidung sich vollziehen. Am meisten vorbereitet ist diese Teilung bei der Psychologie, demnächst vielleicht bei der Soziologie; und hier liessen sich auch unschwer die Momente angeben, die für eine philosophische Aufgabe auf Grund des selbständig gewordenen einzelwissenschaftlichen Gebiets anzuerkennen wären. Die Art, wie in diesen Fällen Philosophie getrieben wird, lässt sich an der bereits verselbständigten Naturphilosophie am besten ersehen. Metaphysik, Erkenntnistheorie, Logik und etwa noch der Hinweis auf neue wissenschaftliche Aufgaben oder eine Kritik der in den entsprechenden Einzelwissenschaften ausgebildeten Theorien, also alle besonderen Aufgaben der Philosophie vereinigen sich in solchem Falle, um einem bestimmten Gegenstande ihre Bemühungen zu widmen (vgl. § 33, 6). Wir haben deshalb auch im II. Kapitel bei der Bestimmung der einzelnen Aufgaben einer Naturphilosophie, einer Rechtsphilosophie,

einer Religionsphilosophie im philosophischen Sinne dieser Begriffe regelmässig auf eine solche Mannigfaltigkeit ihres Inhalts hinzuweisen Veranlassung genommen. Der bleibende Kern der Philosophie aber ruht hiernach in der Metaphysik und der Wissenschaftslehre. Sie sind, wie schon früher gesagt wurde, das A und O aller Wissenschaften.

5. Aus einer monarchischen Verfassung der Wissenschaften ist mit der Zeit eine demokratische geworden. In unbestrittener Alleinherrschaft gebot früher die königliche Philosophie den einzelnen Disziplinen, schlichtete ihre Streitigkeiten, erteilte ihnen weise Ratschläge und öffnete freigebig ihren Schatz von Ideen und Methoden für die Bedürftigen. Und sie kamen in hellen Scharen und beeiferten sich die Anweisungen der Herrscherin zu befolgen und von ihrem Vorbild und Reichtum für ihre eigene Haltung und Ausstattung Nutzen zu ziehen. Aber dann erwachten sie wie aus bösem Traume: der Weg, den man ihnen gezeigt, war ein Irrweg gewesen, die Güter, die sie empfangen, ein wertloser Flitter und die stolze, ebenmässige Gestalt der Königin selbst, der zu gleichen sie begehrt hatten, eine erlogene Vollkommenheit. Da wurde sie vom Throne gestossen, und eine hastige und erfolgreiche Entwicklung aus eigener Kraft liess die Betrogenen bald in anmassende Selbstgerechtigkeit versinken. Von dem organisch gegliederten Reiche war nichts mehr zu spüren, in ein anarchisches Nebeneinander hatte sich der »Gliedbau« des wissenschaftlichen Betriebes aufgelöst. Inzwischen war die Verstossene und Verachtete in sich gegangen, sie hatte den hohlen Früchten dialektischer Kunst entsagen, im kleinen tüchtig und zuverlässig sein und sich der Macht der Tatsachen beugen lernen. Als nun die kurzsichtige Geschäftigkeit der früheren Untertanen in ungestümem Anlauf nach dem verlassenen Szepter griff und die seelenlose Puppe des Materialismus zur Herrscherin erküren wollte, da trat sie in der festen Rüstung der Erkenntnistheorie wieder auf den Plan, wehrte den Sturm ab und wies mit klaren, klugen Worten die Unbesonnenen in ihre Grenzen zurück. Seitdem ist ihr Ansehen beträchtlich gewachsen, zumal da man merkte, dass keine Herrschaftsgelüste sie mehr beseelten. Ein friedliches Wechselverhältnis hat sich in der Gegenwart angebahnt. Durch die Einzelwissenschaften, mit ihnen und für sie arbeitet die Philosophie in

der Metaphysik, der Wissenschaftslehre und den vorbereitenden Bemühungen. Ebenso sind jene geneigt, durch die Philosophie sich fördern zu lassen, mit ihr der Erkenntnis zu dienen und für sie Beiträge zu sammeln. Dass die Philosophie in dieser demokratischen Verfassung nichts von ihrem wahren und eigentlichen Beruf eingebüsst hat, sondern ganz im Geiste ihrer ruhmreichen Traditionen wirkt und strebt, das hofft diese Einleitung in die Philosophie gezeigt zu haben.

I. Namenregister.

Aars 297.
Adickes 338.
Aenesidemus 139.
Agrippa 139.
d'Alembert 14, 142.
Alengry 111.
Allen, Grant 95.
Anaxagoras 99, 171, 195, 263.
Anaximenes 171.
Angell 73.
Anselm v. Canterbury 100, 258.
Aristipp 128.
Aristoteles 7, 13 f., 19 f., 27, 32, 43 ff., 55, 63 f., 74, 76, 78, 83, 86, 90 f., 99 f., 126, 136, 152, 196, 222, 225, 257 f., 263, 310, 318, 325.
Aristoxenos 90.
Arkesilaus 139.
Atomiker 55, 171.
Atwater 201.
Augustin 100, 105, 238, 245, 257.
Avenarius 42, 69, 73, 143, 157, 166.

Bacon, F. 8, 13 f., 17, 32, 44, 47, 58, 63, 128, 143, 319, 333.
Bacon, R. 56.
Baeumker 273.
Bahnsen 241, 261.
Barth 97, 111.
Batteux 90.
Bauch 115.
Baumgarten 74, 89, 92, 128.
Bauer 86.
Baur 103.
Bayle 139.
Bendixen 62, 73, 103.
Becher 62, 338.
Beneke 10, 68, 276.
Bentham 313, 333, 338.
Bergbohm 88.
Bergson 157, 166.
Berkeley 33, 129, 143, 155, 158, 190, 275.
Bernheim 108.
Berolzheimer 89.
Bierling 88.
Bodin 106.
Boex-Borel 173.
Boileau 90.
Bois-Reymond, P. du 62.
Bois-Reymond, E. du 183, 237.
Bolzano 47.
Bon 42.
Bonnet 67.
Boole 50.
Bosanquet 99.
Bossuet 105.
Boutroux 103.
Boveri 233.
Bradley 53, 152, 166.
Brahn 176.
Bräunig 233.
Bray 98.
Brentano 69, 297.
Briegleb 3.
Bruno 58, 187, 268.
Buckle 266.
Büchner 176 ff.
Bütschli 233.
Busse 201, 204.
Butler 79, 291.

Caird 103.
Calkins 124.
Cartesius s. Descartes.
Carus 143.
Casmann 63.
Cassirer 42.
Cathrein 86.
Charron 78, 139.
Chrysippos 43.
Cicero 7, 74, 86.
Clarke 311.
Class 274.
Cohen 37, 42, 53, 86, 144, 309.
Cohn 42, 98.

Comte 24, 72, 95, 108 f., 142 ff., 147, 313, 319, 322, 333.
Condillac 129.
Condorcet 108.
Cornelius 2, 157.
Cossmann 223, 233.
Couailhac 255.
Couturat 113.
Croce 98.
Crusius 258.
Cudworth 79, 291, 311.
Cumberland 313, 319, 333.
Cusanus 56.

Darwin 224 f., 293.
Demokrit 56, 75, 126, 152, 175, 221, 325.
Dennert 62.
Descartes 8 f., 13, 17, 20, 44, 47, 58, 63 ff., 100, 127, 147, 167, 171, 186, 196 f., 224, 230, 257 f., 260, 275, 283, 291, 311, 319.
Dessoir 74, 98.
Deussen 31.
Dewey 85, 141.
Dieterich 31.
Dilles 166.
Dilthey 91, 115.
Döring 10, 12, 84, 244.
Dorner 103.
Drews 221, 273, 287.
Dreyer 42.
Driesch 62, 225, 231, 233.
Drobisch 46, 255.
Dubos 90.
Dühring 20, 63, 143, 168.
Dürr, E. 73, 148, 165, 317, 334.
Dürr, M. 73.
Duns Scotus 246, 283.

Ebbinghaus 73, 115.
v. Ehrenfels 84.
Eisler 5, 85, 124, 221.
Eleaten 19, 126, 152, 169 f., 237, 268.
Ellissen 185.
Elsenhans 297.
Empedokles 171.
Epikur 7, 56.
Epikureer 7, 13, 76, 78, 128, 152, 175, 245, 311, 318.
Erdmann 53, 163, 221.
Erhardt 1.
Eucken 103, 115, 124.

Fechner 25, 66 f., 72, 94, 96, 98, 145, 170, 206 f., 213, 231, 270 f.
Federn 98.
Fester 111.
Feuerbach 101, 271, 313.
Fichte, J. G., 9, 23, 32, 35 f., 128, 145, 156, 169, 207, 265, 291, 312, 319.
Fichte, I. H. 257.
Fick 36.
Flint 18, 110, 146, 148.
Flügel 103, 124, 287.
Fonsegrive 255.
Fouillée 110, 123, 147.
Fowler 52.
Fraser 34, 273.
Fredbärj 244.
Freytag 166.
Fullerton 5.

Galenus 67.
Galilei 56 ff., 70.
Gallinger 300
Gehrich 103.
Geulincx 196.
Geyer 88.
Geyser 274.
Gibson 53.
Giddings 110.
v. Gizycki 333.
Gnostiker 238.
Goclenius 63.
Goedeckemeyer 147.
Göring 132, 134.
Görland 53.
Goldfriedrich 111.
Gomperz H., 256, 338.
Gomperz, Th., 46.
Gorgias 138.
Green 33.
Groos 98, 115.
Grose 33.
Grosse 97.
Grotenfelt 110.
Grotius 86.
Gruber 147.
Grunwald 273.
Gumplowicz 89, 110.
Gusti 322.
Gutberlet 62, 255, 287.

Haeckel 178, 267.
Hamann 261.
Hamilton 47.
Hanne 104.
Hartley 67.
v. Hartmann 21, 25, 31, 42, 62, 86, 98, 164 f., 208, 233, 240, 243 f., 268, 273, 319, 333, 338.
Haym 12.
Hegel 9, 16 f., 20, 23, 28 ff., 36, 46 f., 59, 94, 101, 105, 145, 156, 166, 169, 175, 207 f., 239, 242, 259, 268, 293, 312, 319, 330.
Hegesias 238.
Heinze 12.

Heiss 110.
Helmholtz 36.
Helvetius 80, 292.
Heraklit 75, 171.
Herbart 2, 10 f., 17, 20, 23, 36, 46, 68, 74, 84 f., 87 f., 95, 121, 124, 145, 166, 173, 188, 224, 248, 257 f., 263, 276, 279, 283, 291, 313, 319.
Herbert v. Cherbury 100, 167, 265.
Herbertz 42.
Herder 105 f., 109, 239.
Herodot 6.
v. Hertling 273.
Heydenreich 3.
Heymans 31, 37, 42, 209, 215.
Hildenbrand 89.
Hinneberg 115.
Hirn 97.
Hirth 95.
Hobbes 8, 13, 17, 45, 58, 87, 128, 175, 221, 247, 288, 311, 319, 333.
Hobhouse 42, 297.
Hodgson 31.
Höffding 73, 103.
Höfler 52, 73.
Hönigswald 42.
v. Holbach 58, 80, 176, 221, 244, 292.
v. Holtzendorff 88.
Home 91 f.
Hontheim 51.
Hooke 175.
Hume 24, 33 f., 37, 69, 81, 100 f., 113, 129, 137, 140, 143, 145, 155, 198, 203, 247, 258, 276, 313, 319.
Husserl 48, 52.
Hutcheson 81, 91, 312, 319, 334.
Huxley 24.

Ibn Khaldun 105.
v. Ihering 88.
Imelmann 53.
Indische Philosophie 237, 239.

Jakob 101.
James 73, 103, 141, 148, 173, 288.
Janet 232.
Jensen 233.
Jerusalem 5, 148.
Jevons 50, 52 f.
Jodl 73, 86, 288.
Jonische Naturphilosophen 19, 54.

Kant 3, 9, 15 ff., 21 ff., 28, 30 f., 34 ff., 37, 39, 42, 45 f., 51, 58 f., 62, 72, 74, 79, 82, 84, 88, 92 f., 100 f., 113, 125, 127 ff., 133, 135 ff., 140, 145, 161 ff., 179, 189, 198, 218, 223, 225, 237, 247, 257 f., 262 ff., 276, 284, 291 f., 298 ff., 305, 312, 316, 319, 329 f., 338.
Karneades 139.
Katscher 297.
Kauffmann 144, 156.
Kepler 56.
v. Kirchmann 289.
Kirchner-Michaelis 124.
Klein 204.
Kleinpeter 52, 62.
Knight 99.
König 165, 233.
Koestlin 95, 98.
Kopernikus 56, 150, 299 f.
Koppelmann 86, 301, 309.
Kowalewski 244.
Krause 270, 319.
Kreibig 85.
Kremer 244.
Kroman 62.
Kronenberg 166.
Külpe 25, 164, 178.
Kuhlenbeck 267.
Kulke 98.
Kuntze 166.
Kyniker 332.
Kyrenaiker 128, 238, 318, 324.

Laas 143, 147.
Ladd 37, 42, 73, 103, 146, 166, 288.
La Mettrie 175 f.
Lang 233.
Lange, F. A. 24, 174, 185, 219.
Lange, K. 98.
Lask 115.
Lasswitz 63, 131, 144, 209.
Leibniz 20, 29, 34, 58, 66, 74, 100, 121, 124 f., 127, 167, 172, 186 ff., 191, 219, 222, 225, 236 f., 238, 246, 257 f. 259, 263, 275, 282 f., 291, 311, 319, 329.
Lempp 244.
Lessing 105, 239.
Leukippos 175, 221.
Lewes 143.
Liard 53.
Liebmann 124, 131, 145, 218, 263.

Lindau 53.
Lindemann 63.
Lindner 110.
Lindsay 274.
Lipps, G. F. 42.
Lipps, Th. 10, 33, 37, 51, 68 f., 71, 85, 98, 115, 300 ff., 329 f.
Littré 143.
Locke 33 f., 37, 42, 57, 65 f., 69, 71, 80, 91, 128 f., 137, 143, 145, 266, 275, 292 f., 313, 319, 333.
Longin 89 f.
Loria 110.
Losskij 287.
Lotze 30 f., 42, 53, 67, 72, 99, 110, 121 ff., 188 f., 197, 203, 208, 222, 224 f., 248, 257 ff., 276, 292, 303, 319, 326.
Lucrez 175.
Luther 78.

Mach 36, 42, 63, 69, 157, 163.
Mack 256.
Mackenzie 85.
Maier 329.
Maine de Biran 188, 195.
Mainländer 241.
Malebranche 147, 197.
Marshall, H. R. 98.
Marshall, N. H., 104.
Marty 114.
Marx 106.
Maugé 134.
Meinong 52 f., 84, 134.
Melanchthon 44, 63, 78.
Melissos 169.
Mendelssohn 92.
Merkel 88.
Messer 42, 309.
Meumann 98, 287.
Mill 37, 46, 129, 143, 151, 163, 313, 333, 338.
Mirabaud 58.
Moleschott 176 f., 179.
Montaigne 139.
Montesquieu 106.
Müffelmann 256.
Müller 51.
Münch 115.
Münsterberg 73, 85, 288.
Myers 73.

Natrop 62, 144.
Nelson 42.
Neukantianer 24, 35,
Neumeister 231, 233. 144, 163.
Neuplatoniker 91, 152, 167, 185, 237.
Newton 28, 56, 227, 263.
Nietzsche 296, 301, 332.

Oelzelt-Newin 244.
Offner 256.
Oken 59.
Orestano 85.
Ostwald 36, 62, 115, 181.

Parmenides 126, 169.
Paulsen 2, 10, 85, 115, 171, 277 f, 280, 284 ff., 331, 333.
Pauly 225, 231, 233.
Pearson 62.
Pesch 62.
Petersen 256.
Petzoldt 73.
Pfänder 73.
Pfister 256.
Pfleiderer, E. 338.
Pfleiderer, O. 103.
v. d. Pfordten 62.
Pierce 50.
Platner 67.
Platon 7, 11 f., 14, 19, 32, 38, 43, 55, 63, 75 f., 88 ff., 100, 111, 126, 136, 152, 167, 170, 185 f., 195 f., 222, 237, 240, 257 f., 262 f., 267, 310, 318, 325.
Plotin 89 f., 167.
Plümacher 244.
Poincaré 62.
Port-Royal 45.
Prantl 53.
Pratt 148.
Priestley 67, 247.
Protagoras 128, 138.
Pünjer 103.
Pyrrhon 138.
Pythagoras 111.
Pythagoreer 75.

Quintilian 90.

Ramus 44.
Rasius 301.
Rauwenhoff 103.
Raymund v. Sabunde 99.
Read 62.
Rehmke 9, 73, 287.
v. Reichlin-Meldegg 3.
Reid 79.
Reimarus 266.
Reinhold, C. L. 3, 140.
Reinhold, E. 32.
Reinke 62.
Renner 12.
Renouvier 18, 146.
Richter 147, 155.
Rickert 110, 115, 166.
Riehl 12, 37, 42, 115, 132, 144.
Ritter 103.

Rocholl 105.
v. Rohland 256.
Rousseau 332.
Royce 146, 166, 274.
Royer-Collard 195.
Runze 273.
Rydberg 244.

Sabatier 103.
Salomon 89.
Saint-Simon 108, 142.
Schasler 99.
Schelling 2, 23, 27 ff., 36, 58 f., 94, 131, 145, 156, 169, 208, 224, 247, 293.
Schiller, F. 74, 93.
Schiller, F. C. S. 141.
Schinz, A. 148.
Schinz, M. 103.
Schleiermacher 19, 101, 291, 319.
Schlesinger 336.
Schmidt 166.
Schmitz-Dumont 62.
Schneider 233.
Scholastik 19, 30, 43 f., 100, 245, 311.
Schopenhauer 20 f., 23, 31, 36, 79 f., 94, 131, 145, 166, 189, 236, 239 ff., 243, 247, 268, 284 ff., 291, 313, 319.
Schottische Schule 79, 291.
Schroeder 50.
v. Schubert-Soldern 156.
Schultze 62.
Schulze 140.
Schuppe 37, 42, 53, 144, 156.
Schwartzkopff 23.
Schwarz 86, 165.
Seneca 53, 74.
Seth 86.
Sextus Empiricus 139.
Seydel, M. 175.
Seydel, R. 103.
Shaftesbury 81, 91, 312, 319, 326.
Sharp 336.
Shearman 51.
Sidgwick 86, 334.
Siebeck 74, 103.
Siegel 113.
Sigwart 53, 108, 223. 233, 338.
Simmel 86, 108, 110, 301.
Smith 81, 313, 319.
Sokrates 7, 75, 126, 137, 288, 310, 318, 325.
Sommer 74.
Sophisten 7, 75, 128, 138.
Spencer 24, 81, 86, 108, 123, 143, 163, 207, 293 f., 296, 319 f., 322.
Spicker 274.
Spinoza 20, 58, 80, 83, 121, 123, 127, 136, 168, 172, 186, 197, 207, 209 f., 211, 219, 221, 246, 268, 283, 291, 312, 319.
Spiritualistische Schule 195.
Stahl 89.
Stammler 89.
Stange 85.
Steffens 59.
v. Stein, H. 99.
Stein, L. 110.
Stephen 338.
Stern 166.
Störring 166, 297, 309.
Stoiker 7, 13, 43, 76, 78, 128, 152, 175, 237, 311, 318, 332.
Stout 73.
Strecker 233.
Strong 215, 220.
Strümpell 3.
Struve 4.
Stumpf 18, 219.
Suabedissen 1.
Sulzer 92 f.

Taine 95, 97.
Telesius 56.
Tetens 68, 92, 246.
Thales 171.
Thiele 103, 179.
Thieme 317.
Thilly 85.
Thomas v. Aquino 64, 74, 245, 257, 263, 284. 311.
Thukydides 6.
Tiele 103.
Timon 138.
Tindal 100, 266.
Titchener 73.
Tönnies 284.
Toland 100, 175, 266.
Traeger 255.
Trendelenburg 46, 261.
Tröltsch 115.
Tufts 85.
Turgot 108, 142.

Ueberweg 9, 12, 53, 178.
Ulrici 257.
Unger 110.
Unold 85.
Urban 85.

Vacherot 195.
Varro 99.
Venn 50.
Verweyen 255.
Vetter 108.
Vico 106.

Vischer 94.
Vitruv 90.
Vogt 176, 179.
Volkelt 42, 98, 166, 244.
Volkmann, P. 62.
Volkmann, W. 74, 288.
Voltaire 104, 106, 266.
Voss 113.

Walch 1, 3.
Wallaschek 88.
Walter, J. 99.
Walter v. Walthofen 274.
Ward, L. F. 110.
Ward, J. 146 f.
Wartenberg 221.
Wasmann 233.
Watson 338.
Weber 72, 103.
Weisse 257.
Wentscher 86.
Westermarck 297.
Weygoldt 244.
Willareth 244.
Williams 297.
Willmann 166.
Windelband 10, 18, 115, 124, 131, 256.
Witasek 73, 98.
Witte 287.
Wobbermin 274.
Wolff, Chr. 9, 14 f., 17, 20, 27, 30, 45, 54, 63, 74, 92, 100, 127, 312, 329.
Wolff, G. 231, 233.
Wundt, W. 4, 10, 17 f., 25, 30 f., 37, 42, 53, 63, 67, 72 f., 81, 86, 103, 108, 113, 166, 189, 206, 223, 276, 279, 284, 286 ff., 294 f., 319, 330, 333, 337.
Wundt, M. 86, 317.

Xenophanes 168, 170.
Xénopol 110.

Zenon (Eleate) 169.
Zenon (Stoiker) 43.
Ziegler 86.
Zimmermann 95, 98.

II. Sachregister.

(Die wichtigeren Stellen sind durch Kursivschrift hervorgehoben.)

Abhängigkeit 32, 52, 66, *70 f.*, 157 ff., *183 f.*
Absolut 9, 16, 24, 85, 101, 143, 156, 166, 168 f., *208*, 259, 262, *322 f.*, 326, 330 f., 336 f.
Achtung 235, *300*, 305, 327.
Agnostizismus *24*, 143, 146, 148, 163, 207.
Aktualitätstheorie 120 f., *274 ff.*
Allgemeingültig 9, 12, 32, 34 f., 75 f., 79, 82, 93, 112, 117, *125 ff.*, 131, 133 ff., 140, 144, 158 ff., 265, 280, 291 f., *297 ff.*, 345.
Altruismus 123, 294, *317 ff.*, 327, 328.
Analytik 43.
Analytisch 69, 72, 128, 168, 172.
Angeboren 35 f., 122, 127 f., 133, *291 ff.*, 295.
Animismus 142, 194, *205 ff.*
Anthropologie 14, 63, 101.
Apathie 77, 311.
A posteriori 9, 15, *39*, 100, 130, 135.
Apperzeption *188*, 250, 282.
A priori, Apriorismus *9*, 15, 22, 25, *34 f.*, *39*, 45, 58, *78 ff.*, 86, 100, 122 f., *125 ff.*, *129 ff.*, 141, 162, *290 ff.*, 309.
Assoziativer Faktor 96.
Ästhetik 2, 10 f., 16, 18, 46, 82, 84, *89 ff.*, 115 f., 205, 327, 347.
Ataraxie 77, 138.
Atheismus 120, 256 f., 266, 269, *271 f.*
Atomismus 61, 126, 171, 175, 221.
Aussenwelt 21, 118, *148 ff.*, 191, 197, 272, 341.
Äussere Erfahrung, Wahrnehmung 33, *65*, 69, 126, 129, 162, 213, 215, 231.
Autonomie 122 f., *288 ff.*, 297 f., 332.
Axiologie 84.
Axiom 14, *32*, *37 ff.*, 68, 79, 131, 170, 291.

Begehrungsvermögen 14, 93, 283.
Begriff *6*, 12, 37 ff., 44 ff., *49 f.*, *51 f.*, 75 f., 128 f., 158 ff., 170, 178, *258 ff.*, 265.
Begriffstheorie 52.
Beweise für das Dasein Gottes 22, 100 f., *258 ff.*, 272, 305.
Bewusstsein 37 ff., 49, 52, *64 ff.*, 68 f., 118, 131, *148 ff.*, 177 f., 191 f., 193 f., 196, 215, 224, *230 f.*, 250, 264, 270 ff., 275 ff., *280 ff.*

Christentum *77 f.*, 99 ff., *238*, 245, 311 f., 318, 323, 325.

Deduktion, deduktiv 15, *43 f.*, 46, 60, 136, 169, 344, 347.
Definition *6*, 43, 331, *339 f.*, 344.
Deismus 120, 167, 256 ff., *265 ff.*
Denken 37 ff., 45 ff., *48*, 52, *64*, 83, 120, 125 f., 128, 133, 136, 138, *157 ff.*, 164, 169, 172, 175 f., 196, 207, 219, 253, *259 ff.*, 274 f., 278, 283, 306 f., 346.
Deskriptiv 69, 71.
Deszendenzlehre 61, 224.
Determinismus 78, 120 f., *244 ff.*
Dialektik 12 f., 19 f., 32, 43 f.
Dialektisch *16*, 20, 43, 46, 101, 105, 168 f., 208, 307, 330.
Ding an sich *21 ff.*, 29, 130, 149, 159, *162 ff.*, 177, 189, 191, 248 f., 284.
Direkter Faktor 96.
Dogmatisch, Dogmatismus 23, 34, 57, 76, 118, 121, *135 ff.*, 163 ff., 178.
Dualismus 65, 67, 119, 171, 174 f., 178, 181, 193, *195 ff.*, 205, 208, 220, 232, 257, 273, 278.
Dynamisch 59, 190, 193.

Egoismus 123, 294, *317 ff.*, 327 f.
Egozentrismus 317.
Einfühlung 97, 206.
Einheitsbedürfnis *172*, 197, 202.
Einteilung *12*, 43.
Einzelwissenschaft *9 ff.*, 14 ff., 25, 27 f., 36, 40 f., 46, 56, 61, 72, 83 f., 97, 102, 104, 106, 110 ff., 114 f., 136, 142, 144 f., 146 f., 153, 165, 194, 284 f., 336 f., *339 ff.*, *347 f.*
Elementarlehre 46, 49.
Empiriokritizismus 143, 157.
Empirisch, Empirismus *9*, 15, 34, 53, 58, 63, 65, *78 ff.*, 95 ff., 104 ff., 118, 122, *124 ff.*, 137, 160, 162, 235 f., 262, *290 ff*, 311.
Energie 40, 60 f., 160, 168, 172, *180 ff.*, 199 ff., 214, 227, 255.
Energismus 331, 336.
Entelechie 64, 196, 225.
Entwicklung 59 f., *107 f.*, 122, 224, 239, 267, 284, 290, 292 ff., 330 f.
Erfahrung 9 f., 22 ff., 28 ff., 33 f., 37, 39, 50, 55, *58*, *64 f.*, *69 ff.*, 78 ff., 118, 122, *124 ff.*, 136 f., 149, 162, 184, 189, 203, 209, 214 f., 262, 277 f., 286 f., *291 ff.*, 311.
Erhaben 89 f., 93.
Erkenntnislehre 17, 31 f.
Erkenntnistheorie 7, 9 f., 12 ff., 18, 21, 24, *31 ff.*, 47, 52 ff., 59 ff., 71 f., 84, 98 ff., 104, 106 f., 111 f., 115, *117 f.*, *124 ff.*, 144, 176 f., 185, 191, 203, 209, 220, 223 f., 290 ff., 295, 339, *346 ff.*
Erkenntnisvermögen 14, 22 f., 31, 37, 58, 92, 130, 134, 136, 143 f., 283.
Erlebnis 31, 69, 159 f., 184, 189, 281, 285.
Erscheinung 12, 21, 24 ff., 35, 65, 75, 94, 118, *130*, *148 ff.*, *161 ff.*, 189, 191, 211, 214 f., 231, 248 f., 262, 281.
Erste Philosophie 7, 13 f., 19 f., 32.
Esoterisch 76.
Ethik 12 ff., 16, 18, *74 ff.*, 87 f., 96 ff., 100 f., 115, 117, *122 f.*, 127, 136, 145, 248 f., 255, *288 ff.*, 344, 345, 347.
Ethisch 23, *74 ff.*, 118, *122 f.*, 174, 247 f., *251 ff.*, 257, 264, *288 ff.*
Eudämonismus 123, 296, 301, *324 ff.*, 329, *333 ff.*
Evolutionismus *80 f.*, 122, 239, 242, 290, *292 ff.*, *330 f.*, 335 f.
Exoterisch 76.

Fatalismus 245, 250, 255.
Fetischismus 256.
Finalität 119, *221 ff.*

Form 32, 35, 47, 55, 79, *94f.*, 100, 130, 133, 196, 227 f., 247, 342.
Formal, Formalismus 32, 43 f., 45, *47f.*, 52, 60 f., 88, *93ff.*, 112, 116, 122, 130, 160, *253*, *297ff.*, 330, 333, 335, 346.
Formalwissenschaft 112, 130, 133, *148f.*, 170, 260, 306.
Formästhetik 94 ff.
Freiheit 23, 41, 57, 78, 80, 88, 105, 107, 119, 221, *244ff.*, 284, 289, 328, 332.

Gefühlsmoral 122 f., *310ff.*
Gefühlsvermögen 91, 283.
Gegenstandstheorie 40, 52.
Gehaltsästhetik 94, 96.
Geist 54, 56, 64, 68, 100, 108, 125, 127, 171, 177, 195, 205, 268.
Geisteswissenscsaft 21, 27, 36, 148, 155, 165, 345 f.
Geschichtswissenschaft 14, 36, *104f.*, *107ff.*, 109 f., 114.
Gewissen 83, *290ff.*, 328, 334.
Gewissheit 33, 39, 112 f., *127f.*, 136, 139, 141, 145, 154, *158ff.*
Glückseligkeit 10, *75f.*, 81, 123, 237, 311, 313, *323ff.*, 334.
Gott 14, 22 f., 75 ff., 99 ff., 120, 129, 155, 167, 170 f., 173, 177, 186, 196 f., 207 ff., 236, 238, 241 ff., 245 f., *256ff.*, 288 f., 323.
Grund 13, 20, 127.
Güterlehre 10, 339.
Gut (Adj.) 75 f., *82f.*, 100, 119, 235 ff.. *251f.*, *288ff.*
Gut (Subst.) 75 ff., 83, 122, 174, *235ff.*, 265, 309, 316, *322ff.*

Hedonismus 123, *324.*
Heteronomie 122, *288ff.*
Humanismus 78.
Hylozoismus 205 f.

Ich 71, 129, *150*, 156 f., 169, 191, 208. 276, 286.
Idealismus 94, 118, *155ff.*, 166, 169, 185, 190, 195, 212, 215.
Idee *12*, 16, *33ff.*, 46, 55, *75*, 78, 80, 87, 90, 93 f., 100, 105, 107, 110, 123, 127 ff., 133, 156, *185*, *195*, *222*, 291 f., 313.
Identitätslehre 2, 36, 156, 169, 204, 211.
Immanent *28*, 35, *39*, 118, 130, 137, 223, 229, 256, 272, *323*, 331, 336 f.
Immanente Philosophie 144, *156.*
Immaterialismus 190.
Indeterminismus 78, 120 f., *244ff.*
Individualismus 107, 116, 123, 294, *317ff.*, 326, 331, 333.
Induktion, induktiv 15, *25*, *43ff.*, 46, 49, 60, 145, 346.
Inhaltslogik 51.
Innere Erfahrung, Wahrnehmung 10, 33, *65*, 69, 71, 126, 129, 162, 191 f. 213, 215, 231, 250, *282*, 339.
Intellektualismus:
psycholog. 120 f., 268, 274, *283ff.*
ethisch 310 ff.
Intellektuelle Anschauung 130, 161, 223.
Intuitionismus, Intuition, intuitiv *79*, 122 f., 134, *290f.*
Ipsismus 317 f.
Irrationalismus 134.

Kategorie 15, *32*, 35, *37ff.*, 46, 130, 162, 164, 346.
Kategorischer Imperativ *79*, 247, *298ff.*, 308.
Kausalität 20, 24, 32 ff., 39 ff., 55, 77, 88, 105, 107, 119, 128, 130. 155, 162, 164, *168*, *182ff.*, *197ff.*, 202, *221ff.*, 244 ff., *262ff.*, 279.
Konszientialismus 148 f., *155ff.*, 191, 271, 275 ff., *280ff.*

Körper 55, 65, 69, 150, 155 f., 172, *175 ff.*, 192, 196 f., 200, 214 ff.
Kosmologie *14 f.*, 21 f., 54, 63, 108, 258, *261 f.*, 346.
Kraft 33, 59, 143, 145, 155, 172, 177 f., 184, *193*, 198 f., 206.
Kritik 15, 41, 49, 61, 136, 144, 146 f., 343.
Kritizismus 51, 118, 123 f., *129 ff.*, 135, 141, *143 ff.*
Kunst 7, 13, 38, *89 ff.*, 114.
Kunstlehre 49, 89 f., 98.

Leben 26, 40, 60, 64, 79, 180 f., *183*, 199, *224 ff.*, 264, 272, 275, 294.
Lebensgeister 67.
Logik, logisch, 9 ff., 12, 15 ff., 18, 20, 27, 32, 34 ff., 38 f., 41, *43 ff.*, 54, *59 f.*, 84 f., 88, 92, 104, 106 f., 111 f., 114 ff., 130, 136, 148, 170, 258, *260 f.*, 267, 300, *306*, 339, 344, *346 f.*

Material, stofflich 32 f., 37, 40, 60 f., 88, 112, 122, *297 ff.*, 335, 337, 346.
Materialismus 36, 58, 66, 106, 117, 119, 137, 171 f., *173 ff.*, 197, 203 ff., 212, 214, 221, 257, 267, 271 f., 278, 292, 311, 324, 348.
Materie 35 f., 40, 55 ff., 75, 119, 126, 155, 159 f., 162, 171 f., *173 ff.*, 193, 195, 214, 278.
Mathematik 13, 15, 17, 34, 45, *49 ff.*, 57, 68, 99, *111 ff.*, 125 ff., 129 ff., 134, 137, 142, 148, 170, 260, 344, 346.
Mechanisch, Mechanismus 55 f., 64, 119, 121, 176, 183, 194, 199, 205, 219, *221 ff.*, 245 f., 255, 271.
Metaphysik, metaphysisch 7 ff., 12 ff., 15 ff., *19 ff.*, 32, 36, *41*, 46 f., 53 f., *59 ff.*, 63, 66, 68, *71 ff.*, 78, 82 ff., 88, 94, 96 f., 99 ff., 104, 109, 114, 116 f., *118* ff., 130, 133, 136 f., 141, *142 ff.*, 155, 159, 165 ff., 339, *341 ff.*, *345 ff.*
Methode 15 f., 38, *44 ff.*, 60, 71 f., 88, 96 f., 104, 113, 131, 140 ff., 169, 340, 346.
Methodenlehre 46, *49*, 143.
Modus *33*, *207*, 283.
Möglichkeit 55, 162, *252 f.*, 259 f.
Monade 20, 172, *187 f.*, 219, 238, 275, 283, 329.
Monismus 67, 119 ff., 156, 172 f., 177 f., 190, *204* ff., 221 f., 257, 268, 271, 278.
Monotheismus 256.
Moralphilosophie 74.
Motiv 74, 82 f., 122, 244 ff., *250 ff.*, 286, 294 f., *310* ff., 336 f.

Nativismus 290 f.
Naturalismus 123, 267, *332 f.*, 335.
Naturphilosophie 11 f., 16 ff., 21, 28, 40, *53* ff., 72, 109, 114, 117, 339, *343 f.*, 347.
Naturrecht 74. *86 f.*
Naturwissenschaft 10, 12, 21, 27, 31, 35, 38, 40, 44, *54 ff.*, 65, 70, 72 f., 84, 109, 130, 136, 148, 155, 160, 165, 184 f., 189 ff., 192 ff., 197 f., 203 f., 209, 212 ff., 343 ff., 345 f.
Nominalismus 44.
Norm 10, 49, 79 f., 82 f., 86, 290 f., 296 ff., 332.
Normativ 45, *48 f.*, *85*, *98*, *289 f.*, 297.
Notwendig 35, 51, 107, 112, *125 f.*, 129, 131, 133 ff., 156, 162, 246, 248, *252 f.*, 260.
Noumenon 162.

Objekt, objektiv, Objektivierung 32, 38 f., 49, *51 f.*, 54 f., *57*, *70*, 91, 122 f., 132, 149, 156 f., *160*, 162 f., *184*, 189, 203, 208 f., 211 ff., 233 ff., 259, 286, 300 ff., 307, *317 ff.*, 323, 329, 336 f.
Objektivismus 123 f., 297, 322 *ff.*
Objektstheorie 52.
Okkasionalismus 196.

Ökonomik 13, 15, 74.
Ontologie 15, 20 f., 40, 100, 168, *258 ff.*, 307, 346.
Optimismus 119, 121, 171, *233 ff.*, 269.
Organisch, Organismus 59 *f.*, 108, 194, 199, 206, 216, 218, *223 ff.*, 251, 255, 272 *f.*, 279, 285, 293, 336.
Organon 43 f.

Panentheismus 120, 167, 171, 256, *270 f.*
Panlogismus 259, 268.
Pantheismus 116, 120 f., 167, 171, 220, 256 f., *267 ff.*
Panthelismus 268.
Paränetisch 76.
Parallelismus, psychophysischer 40, *68*, 180, *184*, 200, *204 ff.*
Perfektionismus 123, 326, *329 ff.*, 336.
Perzeption 188.
Pessimismus 119, *233 ff.*, 269, 303.
Pflicht 74, 76, 101, 122, *288 ff*, *299*, *303*, 305, 314, 329 ff., 333.
Phänomenal, Phänomenalismus *21*, 30, 118, 139, 148 f., 153, 158, *161 ff.*, 211, 213 f., 271, 276 f., 281.
Phänomenologie 16.
Phänomenologisch 47, 69.
Philosophie:
  Aufgabe 60 ff., *339 ff.*
  Begriff *6 ff.*, 335 ff.
  Disziplinen *20 ff.*, 339 f.
  Einteilung 12 ff., 114.
  Geschichte 114.
  Richtungen 116 ff.
  System 340 ff.
Philosophie des Geistes 16 f., 21, 27.
Philosophie der Geschichte 18, 97, 101, *104 ff.*, 339, 345.
Physik 7, 12 ff., 17, 53, 60 f., 63 f., 70, 99, 136, 142, 160, 172, 227, 345.
Physiologie 54, 60, 66 ff., 199, 224.
Physisch 57, *65*, *67*, *69*, 157, *174 ff.*
Pluralismus 119, 121, *167 ff.*
Pneumatologie 63.
Poesie 14, 27, 89.
Poietische Philosophie 13, 90.
Politik 13, 15, 74.
Polytheismus 256.
Positivismus 21, *23 ff.*, 118, 135, 137 f., *141 ff.*
Postulat der praktischen Vernunft 23, 145.
Prästabilierte Harmonie 187, 219, 238.
Pragmatismus 53, 141.
Praktische Philosophie 2, 10, 13 ff., 74.
Primäre, sekundäre Qualitäten 57, 65, 91.
Principium individuationis 40.
Prinzip 9, *20*, 32, 35 f., 43, 48, 55, 58 ff., 79, 96, 118, 143, *167*, 339, 341.
Prinzipienlehre 17.
Psychisch 26, 37, 57, *64 ff.*, 70, 79, 97, 119, 129, 157, *174 ff.*, *230 f.*, 249, *272 ff.*
Psychismus 190.
Psychologie, psychologisch 10 ff., 14 ff., *17 f.*, 21 f., 31, *37 ff.*, 40, 47 ff., 54, *63 ff.*, 79 ff., 84 f., 88, 91, 96 f., 99 ff., 109, 112 ff., 117, 132 f., 145, 155, 160, 189 ff., 192 ff., 197, 200 f., 203 f., 209, 212 ff., 216, 224, 231, 248 ff., *274 ff.*, 310, 314 f., 324, 327, 339, 345 ff.
Psychologismus *34*, 38 ff., 49 f.
Psychophysik *66*, 201.

Quantifikation des Prädikats 47.

Rational, Rationalismus *9*, 15 f., 22 ff., 63, 99 f., 118, 121, *124 ff.*, 136 f., 290 f.
Real, Realität 21, 30, *38 f.*, 44, 52, 55, 71, 75, 118, 129 f., 133 f., *148 ff.*, 191, 204, 208 f., 211, 214 ff., 231, 235, 250, *253*, *258 ff.*, 267 ff., 271, 274, 278 f., *281 ff.*, 304.
Reale 166, 186, *188*, 275, 278.

Realismus 44 (logisch), 118, 121, *148 ff.*, 190 f., 214, 260, 275, *280 ff.*
Realwissenschaft 130, 148 f., 159, 161 f., 164 f., 170, 260 f., *306.*
Rechtsphilosophie 16, 18, 74, *86 ff.*, 109, 347.
Rechtswissenschaft 30, *86 ff.*, 145 f., 248, 254 f.
Reflexion 33, 65.
Reflexionsmoral 122 f., *310 ff.*
Reformation 78.
Regulatives Prinzip *35*, 107, 173 f., 223, 262.
Relation 33.
Relativismus 118, *137*, 139.
Religion 26, 56, 77 ff., *99 ff.*, 114, 139, 173, 256 f., 265 f., 273, 330, 337.
Religionsphilosophie 16, 18, 21, *99 ff.*, 263, 345, 348.
Richtigkeit 47, 49, *141*, 160, *261*, 272, *306 f.*
Rigorismus *299*, 301, 316.

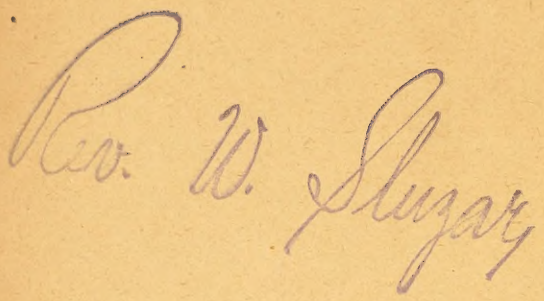
Schlecht 75, 235, *251 f.*, *288 ff.*
Schluss 43 ff.
Schönheit 82, *89 ff.*, 236, 238.
Schuld 77, 238, 245, 249, *251 ff.*
Seele 22 f., 40, 53, *63 ff.*, 119 ff., 126, 135, 142, 155, 159 f., 162, 171 f., *174 ff.*, *224 ff.*, 246, *272 ff.*, 341.
Seelenlehre 63.
Seelenvermögen 8, 14, 92, 224, 283, 310.
Selbstbeobachtung 71 f., 282.
Sensation 33, 65.
Sensualismus 129.
Singularismus 119, *167 ff.*, 173 f., 205, 262.
Sinnesqualität 33, *57*, 65, 70, 152 ff., 184.
Sinnlichkeit 78, 93, 126, 130 f.
Sittlich, Sittlichkeit 13, 23. 26, 57, *74 ff.*, 89, 122 f., 156, 173, 223, 230, 245, 248, *251 ff.*, 257 f., *264 f.*, *288 ff.*
Skeptizismus, skeptisch 58, 118, 135, *137 ff.*, 164.
Solipsismus 156.
Somatologie 64.
Soziologie 17 f., 79, 81, 84, 104, *108 f.*, 115, 142, 336, 347.
Spiritismus 194.
Spiritualismus 66, 119, 121, 171 f., *185 ff.*, 203 f., 212, 214 ff., 257, 267 f., 271, 277 f.
Sprachphilosophie 111 ff.
Sprachwissenschaft 48, 55, *111 ff.*
Stoff 28, 60 f., 75, 78, 125, 130, 162, 164, 168, 175, 177, 195 f., 198, 206, 227, 280.
Subjekt, subjektiv, Subjektivierung, Subjektivität 32, 39, 49 f., 54 f., *58*, *70 f.*, 91, 102, 131 f., 138, 152, 155 f., 159 ff., 164, 191, 203, 208 f., 211 ff., 233 ff., 300 ff., 308, 323, 329.
Subjektivismus:
erkenntnistheoretisch 118, *137 f.*
ethisch 123, *322 ff.*
Substantialitätstheorie 120 f., *274 ff.*
Substanz 20, 24, 33 f., 39, 65, 71, 120, 128 f., 156, 158, 162 f., 168, 173, 179 f., *186 f.*, 196, 207 f., 268, *274 ff.*
Supranaturalismus 134, 176.
Synthetisch 128.

Teleologie 15, 55, 59, 100, 119, 121, 131, 160 f., 171 f., *221 ff.*, 245, 255, 257 f., 261 f., *263 ff.*, 267, *272 f.*
Theismus 120 f., 167, *256 ff.*, 273.
Theodicee 238.
Theologie 8, 13, 21 ff., 24, 30, 78, 80, *99 ff.*, 120, 139, 142, *256 ff.*
Theoretische Philosophie 13 ff., 24, 99, 257 f.

Timologie 84.
Topik 43.
Transzendent *22 ff.*, 28, *39*, 118, 130, 136 f., 143, 155 f., 158 f., 163 f., 216 f., 223, 229, 235, 256 f., 262, 265 f., 271, 275, 280 ff., *323*, 325, 336, 345.
Transzendental *37*, *39*, 41, 46, 99, *130 f.*, *162 ff.*
Transzendentalismus 118, 124, *131*, 134.
Tugend *74 ff.*, 89, 237 f., 310.

Übel *235 ff.*, 268, 311.
Umfangslogik 51.
Unbewusst 21, 34, *66 ff.*, 188, 208, 216, 230, *240 f.*, 268, 277.
Universalismus 123, 294, *317 ff.*, 326, 328, 330 f., 333, 337.
Ursache 13, 20, 119, 126, 129, 143, 145, 155 f., 162, 164, 167 f., 170, 172 f., *197 f.*, *221 ff.*, 244 ff., 256 ff., 262 f.
Urteil 37 f., 40, *43 ff.*
Utilitarismus 123, 313, 326, *333 ff.*

Verantwortlichkeit 245, *254 f.*
Verdienst 83, 245, 249, *251 ff.*
Vernunft 8 f., 14 f., 22 f., 24 f., 30 f., 35, 45, 64, 75 ff., 86, 93, 99 ff., 123, 125 ff., 134, 172, 196, 238 ff., 251, 299 f., 310 f.
Verstand 33 ff., 38, 45, 58, 64, 66, 92 f., 123, 130 f., 134, 162.
Vitalismus 183, 199, *224 ff.*, 232.
Völkerpsychologie 72, 106, 113
Vollkommenheit 80, 92 f., 95, 236 f., 258, 313, 322, *329 f.*
Voluntarismus 120 f., 268, 274, *283 ff.*

Wahrheit 27, 32, 44, 47, 49, 64, 95, 100 f., 127, 135, *138 ff.*, *260 f.*, 272, 300, *306 f.*
Wahrscheinlichkeit 33, 39, 43, 136, 139.
Weltanschauung *21 f.*, *26 ff.*, 56, 84, 94, 104, 110, 118, 239, *341*, 344 f.
Weltseele 272 f.
Weltweisheit 8.
Wert 10, 40, *83 f.*, 107, 119, 227, *233 ff.*, 295 f., 300 f., *305 ff.*, 313, *316*, *322 ff.*
Werttheorie 85 f., 98, 319.
Werturteil 58, 82 ff., 97 f., 190, *233 ff.*, 295 f., 316, 336.
Wesen 12, 21, 40, 75, 163 f., 297.
Wille 20 f., 33, 41, 70, 76 f., 80 f., *82 f.*, 88, 120, 122 f., 141, 155, 188 f., 193, 197, 199, 201, 219, 229 ff., 235, 239 ff., *245 ff.*, 262 f., 268, 274, *284 ff.*, 288 ff.
Wirklichkeit 20 f., 30 f., *39*, 52, *147 ff.*, 191, 259, 261, 274, 306.
Wirklichkeitsstandpunkt 118, 129, 143, 148 f., *154 ff.*, 275, *280 ff.*
Wirkung 20, 119, 129, 155, 164, *197 f.*, *221 ff.*, 244 ff.
Wissenschaft *7 ff.*, *22 ff.*, 36, 38 ff., 47 f., 50, 52, 70, 75, 108, 126, 131, 136 f., 139 ff., 142 ff., *158 ff.*, 169, 171, 260 f., *340 ff.*, 340, 342.
Wissenschaftslehre 9, *32*, 35, 50, 54, 62, 73, 84, 88, 97, 103 f., 110, 114, 156, 169, *332 f.*, *342*, 344 f.,

Zeichen 45, *52*, 93, 160.
Zurechnung 88, 245, *254 f.*
Zweck 45, 49, 59, 74 f., 82 ff., 119, 122 f., 127, 159 ff., 170 f., 173, *221 ff.*, 234, *238 f.*, 241 f., 261, *263 ff.*, 267, *272 f.*, *294 ff.*, 298 ff., 303, *306 ff.* *322 ff.*
Zweiseitentheorie 190, 204. *209 ff.*, 270, 278.
Zweite Philosophie 7, 13.